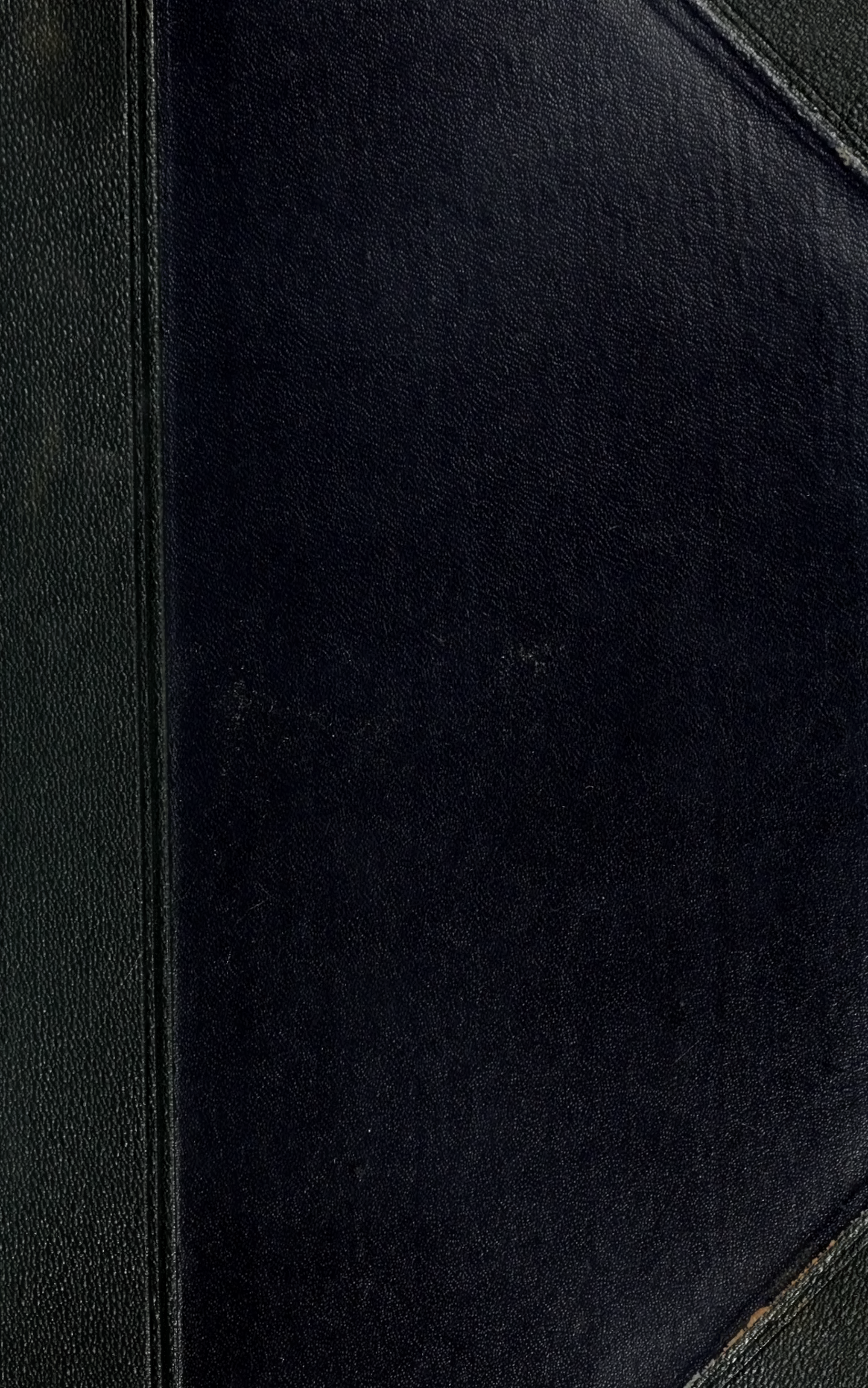
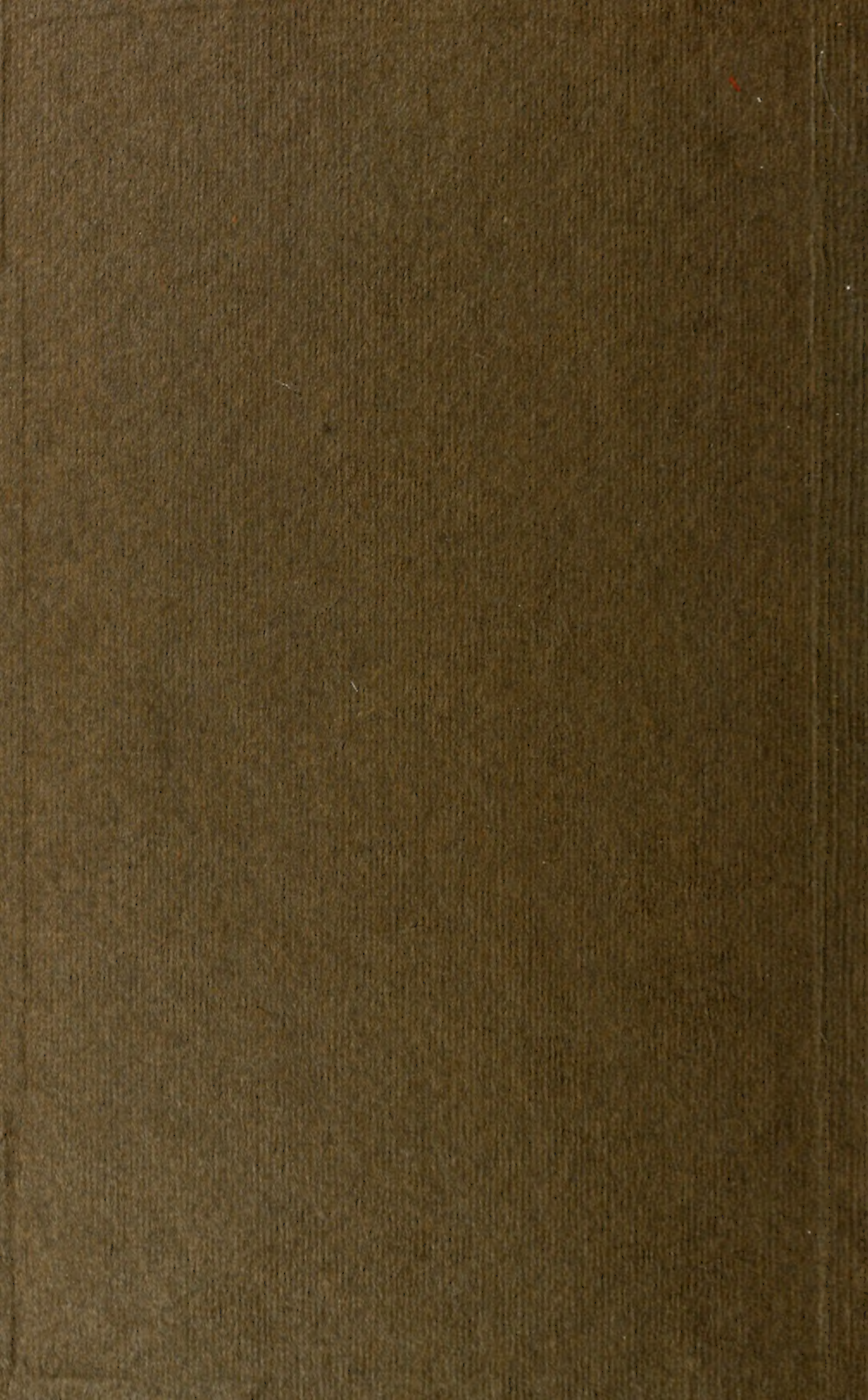








Kommentar
zum
Neuen Testament

unter Mitwirkung von

Prof. D. **Ph. Bachmann** in Erlangen, Prof. D. **C. Deißner** in Greifswald, † Prof. D. Dr. **P. Ewald** in Erlangen, Studienrat Lic. **Fr. Hauck** in Schwabach, Prof. D. **E. Riggenbach** in Basel, † Prof. D. **G. Wohlenberg** in Erlangen

herausgegeben

von

D. Dr. Theodor Zahn,
Professor der Theologie in Erlangen.

Band VIII:

Der Brief des Paulus an die Korinther

ausgelegt von

Philipp Bachmann.

4. Auflage.

Leipzig. 1922. Erlangen.
A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Dr. Werner Scholl.

Der zweite Brief des Paulus an die Korinther

ausgelegt

von

D. Philipp Bachmann,
o. Professor der Theologie in Erlangen.

Vierte unveränderte Auflage.



Leipzig. 1922. Erlangen.
A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Dr. Werner Scholl.



Printed in Germany

Vorbemerkung zur dritten Auflage.

In der neuen Auflage habe ich mich bemüht, Ausdruck und Darstellung hinsichtlich ihrer Deutlichkeit zu bessern. Manches mußte zu diesem Behufe etwas ausführlicher gegeben werden. Mehrfach wurden dieser Absicht Einzelausführungen etwa über sprachliche und textkritische Dinge zum Opfer gebracht. In den Ergebnissen hat sich nichts geändert; nur daß ich noch etwas stärker als vordem mit der Wahrscheinlichkeit rechne, der Abschnitt 6, 14—7, 1 gehöre unserem Briefe ursprünglich nicht an.

B.

Inhaltsübersicht.

Einleitung.

1. Der allgemeine geschichtliche Standort des zweiten Korintherbriefs (= II).

In dem Augenblicke, wo — aller Wahrscheinlichkeit nach — die christliche Gemeinde von Korinth den ersten der in unserm ntl Kanon erhaltenen Briefe des Pl an sie (= I) erhielt, blickte sie auf ein Alter von etwa 4 Jahren und auf ein selbständiges, d. h. apostelloses Dasein von etwa $2\frac{1}{2}$ Jahren zurück.[1]) Damals befand sich die junge Gründung in mancherlei Gärung. Nach dem Weggang des Pl waren nämlich eine Reihe von Entartungserscheinungen aufgetreten, welche den Apostel um so mehr zu ernster Rüge und väterlicher Mahnung nötigten, da die Gemeinde nur sehr geringes Gefühl für das Bedenkliche der Dinge entwickelte. Merkwürdige Gegensätze wuchsen aus dem inneren Stand der Gemeinde und den ihn begleitenden mannigfaltigen Lebensbeziehungen hervor. Ängstlichkeit und Libertinismus zugleich setzten sich durch mit viel Unklarheit, Unruhe und gegenseitiger Erregung in den mancherlei Fragen des sittlichen, insonderheit des ehelichen Lebens und der Berührung mit dem Heidentum, seinem Rechte und seinem Kult. Die Verhältnisse von Reich und Arm, von Mann und Weib gaben zu peinlichem Mißbrauch und zu bedenklichen Verschiebungen der Grundsätze natürlicher Einfalt Anlaß. Ein Selbstgefühl hatte sich ausgebildet, das sich auf die reichen und blendenden Vorfälle

[1]) Auf Grund des neuaufgefundenen Briefes des Kaisers Claudius an Delphi stelle ich nunmehr folgende Zeitrechnung auf: Beginn des Prokonsulats des Gallio in Korinth AG 18 12 innerhalb der ersten Hälfte d. J 52; Ankunft des Paulus in K Frühjahr 51, Weggang von K Herbst 52 AG 18, 11. 18; Zwischenereignisse zwischen der korinthischen und der ephisinischen Missionsarbeit (AG 18, 18—19, 2) Spät-Herbst 52—Frühjahr 54; Missionsarbeit des Pl in Eph seit Früh-Sommer 54; 1 Kor verfaßt Frühjahr 55; Ende der Arbeit des Pl in Eph Spät-Herbst 56; Aufenthalt in K Spät-Herbst 56 bis Frühjahr 57 AG 20, 3.

und Begabungen charismatischer Art und auf den Besitz der Gnosis viel zugute tat, mit Schlagworten um sich warf, aber vergaß, daß die wahre Freiheit sich in verzichtender Liebe bewähre, in ernster Sorge für das eigene Heil, in entschlossener Zucht an faulen und unwürdigen Gliedern. Spiritualisierende Auffassung bemächtigte sich mit Kritik, Problemstellungen, Verneinungen eines so wichtigen Inhalts der christlichen Glaubensgewißheit, wie es die Hoffnung auf leibliche Auferweckung ist und nagte damit unwillkürlich sogar an dem Kernstück des Evangeliums, der Auferweckung des gekreuzigten Herrn selbst. Eine Neigung war hervorgetreten, die Persönlichkeiten der für die Gemeinde besonders wichtig gewordenen Missionsprediger oder überhaupt der Apostel gegeneinander auszuspielen, Vorzüge und Eigenart derselben und zufällige Beziehungen zu dem und jenem von ihnen zum Anlaß von Parteiungen zu machen, oder auch einen so nicht zutreffenden Gegensatz zwischen Christus und jenen „Menschen“ zu behaupten; letztlich kam es den darin Befangenen freilich immer am meisten darauf an, sich in sich selber zu spiegeln. Doch fehlte es auch nicht an lichteren Zügen im Bilde der Gemeinde. Mancherlei erfreuliche Gabe kam in ihr zum Vorschein, und Pl rechnet auf eine ehrliche Willigkeit, sich das Große, das man hatte, nicht aus den Händen gleiten zu lassen, koste es auch Ernst und Schmerz, wenn man nur einmal einsehen mußte und konnte, wohin der eingeschlagene Weg führe. Aber das Lebendige und Gesunde ist doch von sündiger, fleischlicher, schlecht-menschlicher Infektion bedroht. Der Quellort dieser Gefahr lag aber in der Hauptsache in der Gemeinde selbst. Der Gegensatz ehemaligen Juden- und ehemaligen Heidentums schwingt in dem und jenem manchmal mit; aber er bestimmt nicht die Situation; aus der Naturart der Gemeinde fließen die Kräfte der Lockerung und Auflösung. Auch dem Gründer und geistlichen Vater der Gemeinde gegenüber zeigt sich jenes Zwitterwesen. Seine apostolische Autorität steht an sich in unbestrittener Geltung; die von ihm gegebenen παραδοσεις werden bewahrt. Aber es macht sich doch auch Kritik gegen einzelne Weisungen und Äußerungen von ihm geltend; Selbstgefälligkeit dünkt sich weiser zu sein als er und zieht ihn vor ihr Forum, ja sie versteckt sich zu seinem Schaden hinter Apollos, Kephas und selbst den Herrn Christus. Daneben aber droht wieder umgekehrt manchen der versuchliche Reiz, aus dem einfachen und schlichten Arbeiter Pl eine Art Rivalen zum Herrn Christus selber zu machen. In so wechselnden und widersprechenden Äußerungen wogt das Leben der Gemeinde, ihre Beweglichkeit, ihre Unruhe auf und ab.

Mit fester und doch zugleich milder Hand griff 1 in diese Lage ein. Aber während dieser Brief auf die Zeit vor seiner Entstehung ein helles Licht wirft, läßt er uns nur sehr wenig

ahnen über das, was ihm folgen sollte und konnte. Pl hat in I seinen baldigen Besuch angekündigt (4, 16; 11, 34); aber diese Ankündigung scheint doch zugleich eine Verschiebung des Besuchs von der allernächsten in eine etwas fernere Zukunft zu bedeuten, so zwar, daß dann eine um so längere Dauer die Korinther für den Aufschub wird schadlos halten (16, 5 ff.). Mehr erst als Möglichkeit denn schon als Wahrscheinlichkeit wird eine Reise des Apollos nach K in Aussicht gestellt (16, 12). In viel größerer Nähe aber und mit vieler, ja eigentlich voller Bestimmtheit steht ein Besuch des Timotheus in K bevor, der schon vor I mit bestimmten Aufträgen für K abgegangen ist und anscheinend denn auch recht bald von Pl zurückerwartet wird. Kommt aber Pl nach Erledigung seiner sonstigen ins Auge gefaßten Reisewege nach K, so hofft er, dort die Kollekte für die Gemeinde in Jerusalem schon abgeschlossen vorzufinden und sie dann ev. in Person dem Ort ihrer Bestimmung übermitteln zu können 16, 1 ff.

Was aus all dem in Wirklichkeit geworden ist, verrät uns I selbstverständlich nicht. Dafür greift die Apostelgeschichte mit einigen Mitteilungen hier ein. Ist nämlich I, wie früher begründet ward (vgl. Bd. VII, 2. Anm. S. 474 ff.), nicht allzulange nach dem Zeitpunkte AG 19, 9 f. geschrieben, dann ist als die ihm folgende und zu II hinführende Zeitspanne der Zeitraum zu betrachten, auf welchen sich die Notizen in AG 19, 10—20, 2 a beziehen. Nur sind diese Mitteilungen — abgesehen von den zwei dramatisch bewegten Ereignissen in 19, 11—19 und 19, 23—41, die aber mit K gleich gar nichts zu tun haben — viel zu knapp, um uns etwas für unsere Interessen Wesentliches zu sagen. Wir entnehmen ihnen, daß der Gesamtaufenthalt des Pl in Ephesus rund 3 Monate (19, 8) und 2 Jahre (19, 10) und dann noch eine unbestimmte, aber augenscheinlich nicht mit ähnlichen Maßen zu messende, also doch wohl wesentlich kürzere Zeit (19, 22) betrug, also etwa (vgl. Bd. VII, S. 482) vom Frühsommer 54 bis zum Spätjahre 56, also rund doch 3 Arbeitsjahre (AG 20, 31). Gegen Ende dieses Zeitraums rüstete sich Pl, auf dem Wege über Mazedonien und Achaja nach Jerusalem zu reisen 19, 21 f., schon von dem packenden Gedanken ergriffen, dann die Predigt in die Welthauptstadt, nach Rom selber zu tragen. Offenbar zur Vorbereitung jener Reise entsandte er Timotheus und Erastus, zwei dienende Kräfte, nach Mazedonien (also anscheinend mit bestimmter Begrenzung auf dieses Gebiet). Von Pl selber berichtet dann die AG nichts weiter als den einfachen örtlichen Verlauf seiner Fahrt; sie endigt vorläufig mit einem dreimonatlichen, augenscheinlich den Winter ausfüllenden Aufenthalte in Hellas 20, 1—3 a, der Hauptsache nach also natürlich in K.

Daß dieser Bericht der AG den aus I und II zu entnehmenden Nachrichten gegenüber durchaus selbständig ist, bedarf keines

weiteren Nachweises. Gleichwohl lassen sich unschwer enge tatsächliche Berührungen zwischen ihm und der in II herrschenden Lage erkennen. Mit einer fast einzigartigen Deutlichkeit bekundet ja II jedem Leser seinen geschichtlichen Ort. Pl hat die Provinz Asien verlassen und dabei vorübergehend in Troas Aufenthalt genommen, mit gespannter Erwartung schon hier der Rückkehr des von ihm zugleich mit einem Briefe oder hinterher im Anschluß an jenen Brief nach K entsandten Titus harrend II, 1, 8 und 2, 12. Er eilt voll innerer Unruhe nach Mazedonien, um auf diesem früher offenbar vereinbarten Wege rascher mit Titus zusammenzutreffen 2, 13. Dieser stößt hier wirklich zu ihm 7, 6, und nun ist Pl im Begriffe ihn alsbald wieder und etliche andere mit ihm nach K zu senden 8, 17 f. u. 22, während er noch in Mazedonien verweilt 9, 2, in der bestimmten Absicht, demnächst auch selber — zum dritten Male im ganzen — in K zu erscheinen 13, 1. Auf dieser mazedonischen Reise also, auf keinen Fall sehr lange vor dem Aufbruch nach K ist II geschrieben.

Es liegt auf der Hand, wie wohl sich von diesen beiderlei Skizzen die eine in die andere schickt. Leider aber gibt uns diese Übereinstimmung nur etwas für die äußeren Umrisse des geschichtlichen Verlaufs, der uns beschäftigt. Nichts aber erfahren wir über den wirklichen Vollzug jener Pläne, in denen, wie oben erwähnt, schon I über sich hinaus in die Folgezeit verwies. Für alles Sonstige vollends, also für die fernere Entwicklung der in I besprochenen gemeindlichen Angelegenheiten, für die Gestaltung der Beziehungen zwischen Pl und der Gemeinde, für alles Alte und Neue, was schließlich zur Niederschrift und Absendung von II geführt haben mag, sind wir lediglich auf II selber angewiesen, und dieser Brief gibt — und nicht bloß auf den ersten Blick — leider viel, viel mehr zu raten auf, als daß er uns ein rasches und klares Bild seiner Veranlassungen und seiner Zwecke und seiner Beziehung zu I gewährte.

So wie er vorliegt, fixiert II allerdings noch eine ganze Reihe andrer, als die vorhin schon erwähnten Beziehungen, und bestimmt dadurch seinen geschichtlichen Stand noch näher. Nicht allzulange vor der Abfassung des Briefes, aber noch in der Provinz Asien hat Pl wieder einmal, und zwar in besonders gefährdender Art, erfahren müssen, daß apostolische Arbeit unter dem Gesetz der Anteilnahme an den Leiden Christi steht (1, 8 ff.); er erlebte dabei freilich auch die rettende Macht der Liebe Gottes (1, 10 f.). Während er unter diesem Doppelgesetz seine Arbeit ausrichtet je nach Maßgabe dessen, was äußere und innere Verhältnisse gestatten, haben seine Beziehungen zu K augenscheinlich eine besondere Gestalt angenommen. Es schoben sich, ganz gelinde gesagt, Mißverständnisse zwischen die Gemeinde und ihren Begründer, die eine

Bereinigung erfordern (1, 14). Pl hatte den Plan gehabt, noch bevor er nach Mazedonien ginge, K zu besuchen, um dann von M her erst recht noch einmal nach K zu kommen. Aber er hatte ihn aufgeben müssen 1, 15 ff., und irgendwie im Zusammenhange damit steht ein Brief, den er nach K geschrieben hat, dessen Absendung ihm selbst viel Unruhe bereitete und der doch in K einen außerordentlich erfreulichen Umschwung der Stimmung und des Verhaltens hervorbrachte 2, 3 f.; 7, 5 ff. Pl blickt zurück oder scheint wenigstens zurückzublicken auf einen zweiten Besuch, den er — irgendwann — in K abstattete, denkt aber mit Bewegung daran, welch einen betrübenden Verlauf der genommen hatte (2, 2). Doch das war damals gewesen. Was jetzt wieder Dunkles und Verwirrendes auf seinem Verhältnis zu K gelastet hatte, das ist durch Titus in erfreulicher Weise geklärt worden 7, 6 ff. 13. 16. In Mazedonien hat Pl inzwischen die befriedigende Erfahrung gemacht, wie eifrig die dortigen Gemeinden die Liebessteuer für die Heiligen in Jerusalem sammelten. So hofft und mahnt er, daß auch die K das auch ihrerseits schon seit Jahresfrist begonnene und geplante Werk nunmehr rasch und ersprießlich zu Ende führen, Kap. 8 u. 9. Während aber nach dieser Seite ein Wort freundlicher Ermunterung genügt, gibt es doch noch einen anderen Punkt, der ganz anders und mit scharfen Waffen angegriffen werden muß. Es hat sich eine Gruppe argwöhnischer oder mißgünstiger Gegner des Pl gebildet, welche an ihm mäkeln, den Gegensatz seiner stolz sich gebahrenden Briefe und seines wenig eindrucksvollen persönlichen Auftretens hervorheben, fremde Autoritäten gegen ihn ins Feld führen, selbst seine moralische Unversehrtheit bekritteln, sich aber anscheinend in besonderem Sinne mit Christus brüsten (10, 1. 7. 10 etc.; 11, 6. 13 ff.; 12, 13 ff.). Zu wuchtigen Schlägen holt Pl gegen sie aus in 10—13 und macht sich doch darauf gefaßt, daß vielleicht auch bei seiner bevorstehenden Anwesenheit in K noch etwas von diesem Kampfe wird durchgefochten werden müssen 13, 2 f.

Indem sich II so in seine geschichtliche Lage hineinstellt, gliedert er sich in drei bestimmt abgegrenzte Teile: Kap. 1—7, die Hauptmasse des Briefs, wächst aus der durch Titus bewirkten und durch seine Rückkehr dem Pl bekannt gewordenen Klärung der Lage hervor und bildet — am Faden eines Rückblicks auf den äußeren Verlauf der Reise des Pl von Eph nach Mazedonien vgl. 1, 8. 15; 2, 12 f.; 7, 5—7 u. 13 — einen bewegten, inhaltstiefen und doch geschlossenen Herzenserguß von bemerkenswerter Unmittelbarkeit, Innigkeit, Zielsicherheit undKraft des apostolisch-christlichen Bewußtseins. Kap. 8 u. 9 widmen sich der Kollektensache, 10—13 aber bringen den polemischen Schlußteil des Briefes.

Soweit liegen die Dinge anscheinend ganz klar. Allein die Geschichte der Auslegung zeigt, welche Schwierigkeiten entstehen,

sobald man nun daran geht, die noch unbestimmt gelassenen Züge jenes geschichtlichen Bildes zu fixieren und II mit all seinen Einzelinhalten und seinem ganzen Aufbau innerhalb seiner geschichtlichen Umrahmung zu fassen.

2. Die durch den Fortschritt der Auslegung herausgearbeiteten Probleme in bezug auf II.

A. Nicht im strengen Sinne des Worts gehört zu diesen Problemen die Frage nach der „Echtheit“ von II. Denn wenn es in der bis zum extremsten Radikalismus der Skepsis fortschreitenden Gegenwart auch nicht völlig an Bestreitung derselben fehlt,[1]) und wenn die entgegengesetzte Annahme sich auch nicht auf frühe und direkte Zeugnisse der ältesten Kirche für die Urheberschaft des Pl und für das Vorhandensein des Briefes überhaupt berufen kann.[2]) so protestiert ein Brief wie dieser mit seiner unaufzählbaren Fülle von Detailzügen sachlich bestimmtester Art, mit seiner Einbettung in den großen Zug und in die Gegensätze des apostolischen Zeitalters, mit seiner wahrhaft apostolischen Kraft, Wucht und Tiefe doch ganz von selber und gleichsam mit Händen und Füßen gegen alle Versuche, ihn in eine andere geschichtliche Umgebung zu versetzen und ihm einen anderen Namen zu geben als den des letzten unter allen Aposteln, der doch mehr gearbeitet und wohl auch gelitten hat als jeder andere.

---

[1]) Vgl. darüber Bd. VII, S. 24, A. 3. Die Anschauungen der holländischen Schule (vgl. darüber van Manens Artikel über Paulus in Encyclopaedia Biblica III [London 1902] Sp. 3620 ff.) hat in seiner Weise verarbeitet A. Kalthoff, Das Christusproblem, 1903; er betrachtet hier die beiden Korintherbriefe als die ältesten Stücke der den (fiktiven) Namen des Pl tragenden Literatur, fordert aber wegen der fortgeschrittenen kirchlichen Organisation, die sie voraussetzen, eine Revision der herkömmlichen Chronologie. Andrerseits hat D. Völter die negative Kritik der Holländer für I und II dahin reduziert (zuletzt in: Paulus und seine Briefe, 1905, S. 128–134), daß das ursprünglich Paulinische in ihnen überarbeitet worden sei im Sinne einer weiter fortgeführten Christologie, einer veränderten Auffassung von der Rechtfertigung, vom Abendmahl und von der Eschatologie; und er glaubt dabei sogar zwei Überarbeitungen unterscheiden zu können, eine streng antijudaistische und eine mehr vermittelnde. Darnach ergibt sich also eine völlige Auseinanderrüttelung des überlieferten Zusammenhangs der Briefe. G. A. van den Bergh van Eysinga, Die holländische Radikalkritik des NT 1912 S. 184 verlegt auch I u. II ins 2. Jahrh. u. schreibt ihnen gnostischen Ursprung, aber Überarbeitung im römisch-katholischen Sinne zu.

[2]) Vgl. darüber Bd. VII, S. 18 ff. A. Schäfer (Die Bücher des NT erkl. II, 2, 1903) möchte Reminiszenzen finden an II, 11. 22 f. 25. 33 in 1 Clem 5, 6; an II, 10, 3 in Epist. ad Diogn. 5, 8; an II, 8, 21 in Polyk. ad Phil. VI, 2 (rectius VI, 1): aber etwas Zwingendes liegt auch nicht entfernt in einer von ihnen.

B. Ganz anders aber steht es um die Frage nach der ursprünglichen Zusammengehörigkeit aller jetzt in II vereinigten Bestandteile.[1]) In dieser Hinsicht fehlt es seit geraumer Zeit nicht an Versuchen, aus einer fast völligen Durchwürfelung, sei es der beiden Briefe durcheinander, sei es namentlich der voneinander ablösbaren Teile und Teilchen von II das Material zu einer ganz neuen, allerdings nicht ohne „abenteuerliche Energie" (Jülicher, Einleitung § 7, 8) zu schreibenden Literaturgeschichte unserer Briefe zu gewinnen.[2]) Viel enger begrenzte, aber auch lebenszähere Unternehmungen sind es, wenn man aus dem Ganzen von II den einen oder anderen Abschnitt herausnimmt, weil er dort dem Zusammenhang und der Art des Ganzen zu widerstreben scheint. So hat seit Semler das Nebeneinander von zwei die Kollektensache behandelnden Ausführungen (Kap. 8 u. 9), deren zweite einen anscheinend selbständigen Anfang nimmt, Wiederholungen zu bringen und doch in mancher Hinsicht auch einen Wechsel des Gesichtspunkts gegenüber der ersten vorauszusetzen scheint, zu manchen kritischen Versuchen gereizt.[3]) Weit mehr bis in die Gegenwart herein um-

---

[1]) Vgl. dazu auch, namentlich soweit auch I mit in die Zerstücklung von II hineingezogen wird, die entsprechenden Mitteilungen im Komm. zu I Einl. Hier sei noch als ohne Zweifel lehrreich u. beachtenswert erwähnt der Versuch von Joh. Weiß (Urchristentum I, 245—272, 1914); er gewinnt aus I u. II 5 (6) Briefe des Pl nach K: A (aus Ephesus, gegen Ende des Aufenthalts daselbst, der vorkanonische Brief I, 5, 9. bestehend aus I, 10, 1—23; 6, 12—20; 11, 2—34; 16, 7? 8f. 20f.?; II, 6, 14—7, 1); B 1 (nach dem Weggang von Ephesus, aus der Provinz Asien, Antwort auf den durch A veranlaßten Gemeindebrief; er umfaßt I, 7; 8; 9; 10, 24—11, 1; 12; 13; 14; 15; 16, 1—6. 7? 15—19?); einen Empfehlungsbrief für Titus u. die zwei Mazedonier in Sachen der Kollekte = II, 8; B 2 (vielleicht gleichzeitig mit B 1, vielleicht nach ihm, ziemlich erregt wegen der jetzt erhaltenen Nachrichten über das Parteiwesen = I, 1, 1—9; 1, 10—6, 11; 16, 10—14. 22—24?); dann nach der Zwischenreise nach K u. der schweren Niederlage daselbst C (= der Zwischenbrief, erhalten in II, 2, 14—6, 13; 7, 2—4; 10—13); endlich aus Mazedonien nach der Rückkehr des Titus D (= II, 1, 1—2, 13; 7, 5—16; 9)

[2]) Vgl. z. B. A. Halmel, Die zwei Korintherbriefe des Ap Paulus. Geschichtliche und literarkritische Untersuchungen, teilt II in drei Briefe: A (1, 1 f. 8—2, 13; 7, 5—8, 24; 13, 13), B (10, 1—13, 10), C (1, 3—7; 2, 14—7, 4; 9; 13, 11 f.); um das Jahr 100 seien A und C zu einer kirchlichen Lehrschrift zusammengearbeitet und dabei 6, 14—7, 1; 3, 12—18; 4, 3. 4. 6 als Fragmente aus fremder Hand eingefügt worden; noch später sei 10—13 hinzugekommen. Völter a. a. O. nimmt 1—9 mit 13, 11—13 zu einem Briefe zusammen, streicht aber aus ihm als spätere und zumeist nichtpaulinische Einschaltungen 1, 21 f; 2, 16ᵇ—4, 6; 4, 16—5, 11; 5, 16; 6, 14—7, 1 (vielleicht paulinisch); 8, 9; außerdem ist ein Zwischenbrief zwischen I und II anzunehmen und ein Teil von ihm ist in II, 10—13, 10 erhalten geblieben.

[3]) Semler (vgl. Bd. VII, S. 26, A. 1) verstand Kap. 9 als ein besonderes, an die Christen in Achaja gerichtetes Briefblatt, das zusammen mit Rm 16 ihnen durch Titus überbracht worden sei. In neuerer Zeit

stritten ist der Abschnitt 6, 14—7, 1. An Bedenken sind gegen ihn, seitdem Emmerling in seinem Kommentar 1823 erstmals seine Fremdartigkeit an der Stelle, wo er sich befindet, empfunden hatte, laut geworden: 1. die schroffe Störung des Zusammenhangs zwischen 6, 1—13 u. 7, 2 ff.; 2. ein durch unschöne und zwecklose Häufung von Ausdrücken und durch viele Hapaxlegomena (*Βελίαρ, μετοχή, συμφώνησις, μερίς, συγκατάθεσις, ἑτεροζυγεῖν*) auffallender Stil; 3. eine für P ganz ungewöhnliche Citationsweise in 17 u. 18; 4. Widersprüche zwischen den hier entwickelten Forderungen und sonstigen paulinischen Grundsätzen, vgl. 6, 17 mit I, 10, 23—33; 6, 12 f.; 7, 12—14; 5, 10 f.; 5. die von der ganzen Lehre des Pl über das Verhältnis von Sünde und *σάρξ* abweichende Vorstellung eines zu vermeidenden *μολυσμὸς σαρκός* 7, 1; 6. besondere Haufigkeit von Unsicherheiten in der Textüberlieferung. Die Behandlung des Abschnitts hat sich auf sehr verschiedene, in der Hauptsache aber dreifache Weise mit diesen Bedenken abgefunden; es wurde entweder der paulinische Ursprung des Abschnitts überhaupt geleugnet [1]) oder es wurde behauptet, daß er zwar von Pl geschrieben

---

wurden die anscheinenden Schwierigkeiten zwischen beiden Kapiteln wieder durch Abtrennung des einen vom anderen gelöst, diese aber auf verschiedene Weise durchgeführt (Michelsen, Theol. Tijdschrift 1871, 421 ff. trennt so: 10—13 u. 8; 1—7 u. 9; Hagge dagegen, Jahrb. f prot. Theol. 1876, 481 ff. nimmt, bei seiner Neukonstruktion von drei Briefen aus dem Materiale der zwei, II, 8 überhaupt aus dem Zusammenhang der ganzen Korrespondenz heraus als ein aus irgendeinem anderen Briefe gerettetes und durch den Redaktor an seine jetzige falsche Stelle gebrachtes Briefstück. Über Joh. Weiß s. S. 7 A. 1. In der Gegenwart hat man die Möglichkeit, beide Kapitel nebeneinander in einem Briefe zu haben, wieder allseitig bejaht. So in ihren Darstellungen der ntl Einleitung Hilgenfeld, H. Holtzmann, B. Weiß, Godet, Jülicher, Zahn, Barth, Moffatt; desgleichen in ihren Kommentaren Meyer, Heinrici, Schmiedel, Schnedermann, Cornely, Lietzmann usw. Über C. Clemen vgl. Bd. VII, S. 29, A. 1, über Völter die vor. Anm.

[1]) Als eine der Weitherzigkeit des Pl fremdartige Zutat von später Hand betrachtete K. Schrader (Der Ap Paulus, IV, 1835, S. 300) die Stelle; H. Ewald (Sendschreiben des Ap Pl, 1857, S. 231 u. 282 f.) erkennt in ihr ein Stück aus einem späteren Briefe wohl eines „Apostolischen Mannes, d. i. aus etwas späterer Zeit". Baljon (De tekst der brieven van Paulus 1884, S. 150 f.) verweist sie in die Zeit der katholischen Kirche (nach 170). Krenkel (Beiträge zur Aufhellung der Geschichte und Briefe Pauli, 1890, S. 332 f.) findet den paulinischen Charakter des keinesfalls ursprünglich zu II gehörenden Stückes mindestens fraglich und verweist auf Berührungen mit dem ersten Briefe des römischen Clemens. Heinrici hat seine Anschauung in der Neuausgabe von Meyers Kommentar detailliert bis zu der Vermutung, das (so, wie es vorliegt, schwerlich paulinische) Stück entstamme vielleicht einem Psalm der vorchristlichen Gemeinde und sei um eine Warnung wider heidnisches Wesen bereichert worden; ohne 7, 1 könnte es aber auch als Bruchstück aus dem verlorenen vorkanonischen, in I, 5, 9 citierten Briefe genommen werden. Halmel, Die zwei Kr Br. des Ap Pl, 1904, beurteilt 6, 14—7, 1 als Fragment. Scott, The Pauline epp. 1909 weist 6, 14—7, 1 u. 13, 11—14 aus II weg; die beiden Stellen

sei, aber ursprünglich in ganz anderem Zusammenhang außerhalb II gestanden habe,[1]) oder aber es wurde seine volle Authentie an der vorliegenden Stelle verteidigt.[2])

Ungleich wichtiger jedoch als diese Dinge ist für das Verständnis von II das Problem des Verhältnisses von Kap. 10, 1—13, 10 zu dem vorausliegenden Teile des Briefes. Auch hier war es der kritische Blick J. S. Semlers, der zuerst die Schwierigkeit erspähte und andere Augen zu ähnlichen Wahrnehmungen schärfte. Dem Abstand des Tons zwischen 1—9 (8) und 10—13; dem Widerspruch zwischen 7, 6—16 u. 12, 20f.; der Verwandtschaft von II, 12, 20f. mit I, 5, 9—13; dem markanten Anfang von 10, 1; dem Anschein, daß in 12, 6f. die Sendung des Titus als geschehen und eine Sammlung als vollzogen vorausgesetzt wird, in Kap. 8 aber die Sammlung erst ans Herz gelegt und die Sendung des Titus angekündigt werde — allen diesen Bedenken glaubte man mit der Hypothese zu begegnen, 10 (9)—13, 10 sei ein zweites Korrespondenzstück, das P dem in Kap. 1—9 (8) erhaltenen Briefe nachsandte, als neue betrübende Nachrichten über das Erstarken der judaistischen Opposition in K eingegangen waren.[3])

---

gehören in die Gruppe der in den Paulusbriefen von heute verarbeiteten Briefe des Silas.

[1]) Emmerling a. a. O. glaubte, Pl habe selber den Abschnitt später in II eingeschaltet, ohne äußeren Anlaß. Andere setzten ihn in Verbindung mit I (so Hausrath, Neutest. Zeitgeschichte, III, 2. A., S. 302, A. 2 „vielleicht“ hinter I, 10, 22; O. Pfleiderer, Urchristentum, 2. A. I, S. 134 möglicherweise hinter I, 6; Völter kombiniert ihn mit I, 6, 11); wieder andere erkennen in ihm ein Fragment aus dem vorkanonischen Briefe des Pl an K (so 1875 Hilgenfeld in der Einleitung S. 287, A. 1, neuerdings C. Clemen, Paulus, I, S. 53ff., Moffat, S. 125, Koch; auch ev. Pfleiderer a. a. O. und — „vielleicht“ — Schmiedel, welcher damit rechnet, daß 6, 14—18 entweder vom Umgang mit heidnischen Personen oder von der Berührung mit heidnischen Sünden verstanden werden kann; im ersten Fall sei es sicher unpaulinisch und judenchristlichen Ursprungs, im zweiten könne es von Pl stammen und gehöre entweder zu I oder zum vorkanonischen Briefe; 7, 1, das so sicher unpaulinisch, sei vielleicht später hinzugekommen oder durch Veränderung verschlechtert worden.

[2]) Genannt seien nur aus dem letzten Vierteljahrhundert Weizsäcker, H. Holtzmann, Godet, B. Weiß, Jülicher, Zahn, Schnedermann(?), Lietzmann, Gregory (Einleitung 1900, S. 665), Menzies a. a. O., Belser.

[3]) So Semler selbst in De dupl. appendice ep. ad Rom. 1767 und in Paraphr. ep II ad Cor., 1776, p. 238. 311ff., ferner der Holländer Greeve, De brieven van Paulus, 1794, und Mich. Weber, De numero epistolarum P. ad Cor. rectius constituendo 1798—1807. Die Hypothese war schon lange zurückgedrängt, noch ehe Hausrath durch die seine sie ins gerade Gegenteil wandte. Neuerdings aber griff auf sie zurück M. Krenkel a. a. O. S. 360f. Zuerst schrieb Pl 1—9 u. 13, 11—13; dann aber, als die Judaisten in K eingedrungen waren und Titus ohne Erfolg von dort zurückgekehrt war, erließen die mazedonischen Gemeinden ein Sendschreiben an K und Pl fügte dann als den Ausdruck seiner persönlichen Erregung 10, 1

Einer gerade entgegengesetzten Beurteilung des Verhältnisses der beiden Briefteile brach A. Hausrath Bahn. In seinem Schriftchen „Der Vierkapitelbrief des Paulus an die Korinther“ 1870 geht er von dem Urteile aus, daß 10, 1—13, 10 tatsächlich eine ganz andere geistige Verfassung des Schreibenden voraussetze als 1—9, indem hier ungetrübte liebevollste Seelenruhe, dort aber affektvolle Haltung gereiztester Polemik herrsche; der Widerspruch zwischen beiden Briefteilen trete besonders hervor im Vergleich von 7, 7—16 mit 10, 1—11; 8, 7 mit 12, 20; 9, 12—15 mit 12, 16—18. Mit der Annahme, es seien eben in die Zeit des Briefschreibens neue und ungünstige Nachrichten aus K gefallen, die den Ton veränderten, lasse sich die Anfügung des zweiten an den ersten doch unverändert bleibenden Teil nicht erklären. Also seien hier zwei Briefe oder Briefteile erst nachträglich miteinander verbunden worden. Vergleiche man die in beiden herrschende Situation in bezug auf die vier zur Verhandlung stehenden Punkte, den Fall des Blutschänders, die Kollekte, die Reisepläne und die judaistische Opposition, so zeige sich überall, daß der kürzere Brief (10—13) eine frühere, nämlich noch lebhaft beunruhigte und kritische Lage voraussetze, während in 1—9 alles geklärt und geglättet sei. Folglich sei 10, 1—13, 10 älter als 1—9 und müsse als ein Teil des bald nach I noch von Ephesus aus nach K gegangenen Zwischenbriefes (= ZwBr) genommen werden, dessen nicht gerettete Hälfte wahrscheinlich in einem Schreiben der Brüder von Ephesus an die Gemeinde von K in Sachen des Blutschänders und der Kollekte bestand. Außer ihrem nächsten Gegenstande ist an dieser Hausrathschen Hypothese charakteristisch, daß 10, 1—13, 10 als der postulierte Zwischenbrief sehr nahe an I hinangerückt und insonderheit der in I, 5 behandelte Fall des Blutschänders noch mit unter die erregenden Verhandlungsgegenstände des ZwBr eingerechnet wird (13, 1—10). Die so geschehene Vorordnung von 10—13 vor 1—9 hat bis in die Gegenwart vielfältigen Anklang gefunden.[1]) Unter neue Bedingungen wurde sie gestellt durch Schmiedel (zuletzt im Handkommentar zum NT II, 1, 1. A., 1891, S. 44—70;

—13, 10 hinzu. Ähnlich R. Drescher, Der 2. Kr-Br. und die Vorgänge in K etc. (Stud. u. Krit. LXX, S. 43—111); Pl sei nach II A nach K zum Winteraufenthalt gekommen; gelegentlich einer kurzen Abwesenheit brach dann der Sturm der Opposition aus; gegen ihn wendet sich II B.

[1]) In letzter Zeit vertreten, z. T. im Zusammenhang mit den S. 7 erwähnten Versuchen eines vollen Umbaus der Korrespondenz, von O. Pfleiderer, Urchristentum[2] S. 101 ff. („wahrscheinlich“; der Zw-Br bildet einen Anhang zu einem Briefe des Timotheus an K); König, Verkehr des Pl mit der Gemeinde zu K (Zeitschr. f. wiss. Th., 1897, S. 550 ff.); v. Soden, Urchristl. Literaturgeschichte, 1905 (S. 18—28; „höchstwahrscheinlich“); C. Clemen, Paulus, II. S. 195 ff. (wohl ein Zusatz des Pl zu dem wahrscheinlich von dem „Beleidigten“ geschriebenen Briefe); D. Völter, Paulus, S. 95 ff. u. 108 ff.

2. A., S. 60—94). Er bestimmte als die nächste Voraussetzung des Zwischen- und Tränenbriefs nicht mehr den Unzuchtsfall von I, 5, sondern eine dem Pl angetane „ganz infame" Kränkung und rückt damit unseren zweiten KBr überhaupt beträchtlich weiter aus dem sachlichen Zusammenhang mit I hinaus, als das von Hausrath geschehen war.[1] Wieder eine neue Wendung gibt der Lage J. Weiß (Urchristentum I. 1914, vgl. schon S. 7 Anm. 1). W. geht von der Beobachtung aus, daß 10—13 durch nahe Beziehungen mit andern Partien von II verbunden ist. Demgemäß rechnet er auch diese letzteren Stücke zum Zwischenbriefe, so daß sich derselbe aus 2 Hauptabschnitten aus II, nämlich aus 2, 14—7, 4 und 10—13 zusammensetzt. Trotz des unleugbaren Scharfsinns in allen diesen Konstruktionen hat sich aber auch die Überzeugung von der Einheitlichkeit des uns als zweiter KBr überlieferten Briefes weithin bis in die neueste Zeit herein behauptet. Wir finden sie z. B. bei Reuß, Bleek, Olshausen, Weizsäcker, Klöppel, Krenkel, Hilgenfeld, Holtzmann, B. Weiß, Jülicher, Th. Zahn, Heinrici, Schnedermann, Ramsay, Historial commentary on the ep. to the Cor. (Exp. 13, 93 ff.); Holsten, Einl. in die Kr-Br. (Zeitschr. f. wiss. Th. 44, 342 ff.); Barth, Schäfer, Cornely, Schlatter, Lietzmann, Belser, Koch, G. Godet. Die Verschiedenheit des Tons zwischen den beiden Briefhälften wird dabei nicht verkannt oder bestritten, aber sie wird weniger groß genommen, als bei H. und Schm.[2]) und wird erklärt, sei es daraus, daß II A (bis zu 7, 2) vor der Ankunft des Titus auf Grund der von Timotheus überbrachten Nachrichten geschrieben und II B dann auf Grund der Nachrichten des Titus hinzugefügt sei (H. Wieseler, Chronologie des apost. Zeitalters, 1848, S. 355 ff., aber mit eigentümlichen Nebenbestimmungen), sei es, weil ein solcher Brief notwendig längere Zeit in Anspruch nahm und also ein Wechsel der Stimmung wohl eintreten und der Ton selbst schärfer werden konnte als ursprünglich beabsichtigt war, und weil überhaupt verschiedene Gesichtspunkte dem Stande

---

[1]) Die Verschiedenheit zwischen H. und Schm. wurzelt in abweichender Auslegung von II, 2, 5 ff. u. 7, 12 ff., sowie von 13, 2—11, sowie vor allem in verschiedener Auffassung von den Persönlichkeiten der judaistischen Opposition in K; sie hängt aber ferner damit zusammen, daß Schm. ein Gesamtbild von der Entwicklung aller Beziehungen zwischen Pl und K zu erreichen sucht. — In den Ergebnissen hinsichtlich der Vierkapitelbriefhypothese kommt Kennedy, The 2d and 3d epistles mit Schmiedel überein; nur nimmt er auch 13, 11—13 zum ZwBr hinzu und versteht diesen als ein um seinen Anfangsteil beraubtes Bruchstück eines größeren Paulusbriefes. 1—9 sind ebenso ein Fragment, ihm fehlt aber der Schlußteil. Über die Vermutungen hinsichtlich ihrer Zusammenfügung zu einem Ganzen vgl. a. a. O. S. 142 ff. Mit Schmiedel auch Rendall, The Epp. of St P. to the Cor 1909 u. Moffat a. a. O.

[2]) Hinweis auf Stellen wie 1, 12—2, 2; 2. 4. 5. 9. 17; 3, 1; 4, 2. 5. 7 ff.; 5. 11 u. 12; 6, 1. 3. 4—13; 6, 14—7, 1; 7, 2ᵇ; 8, 22; 9, 3.

der Dinge gegenüber zur Geltung gebracht werden mußten (so Jülicher, Einl. S. 78 f. u. Lietzmann), oder weil mit 10, 1 eine im besonderen Sinne persönliche und individuelle, vielleicht sogar eigenhändig geschriebene Auseinandersetzung des Pl beginnt (Heinrici, Deißmann), oder weil erst jetzt die Gegner, mit denen kein Friede zu schließen war, förmlich angegriffen und die Gemeinde ihnen gegenüber zu ihrer Pflicht gerufen wird, und weil dieser Gegensatz notwendig der Selbstverteidigung einen Ton der Ironie verlieh, auch naturgemäß nach reichlich geäußerter Freude über die guten Nachrichten auch die noch übrig bleibende Sorge lebhafter hervortritt (Zahn) usw. Indem man so die Verschiedenheit zu begreifen sucht, bleibt maßgebend für Behauptung der Zusammengehörigkeit beider Teile vor allem die Wahrnehmung, wie vielfach die örtlichen und zeitlichen Verhältnisse und die sachlichen Unterlagen derselben untereinander verknüpft und gleichartig sind — Beobachtungen, die bei Weizsäcker, Apostol. Zeitalter. S. 303 ff., so weit entwickelt sind, daß er den ganzen ersten Teil des Briefes (Kap. 2—7, ja auch 8 und 9) als bloße Vorbereitung für den zweiten, den offenen Streit mit den Judaisten führenden Hauptteil betrachtet. Ins Gewicht fiel ferner die Empfindung, daß bei Vorordnung von II B vor II A manche äußere oder innere Unmöglichkeiten entstehen, deren Bewertung freilich zugleich abhängt von der Art, wie überhaupt die Entwicklung des Verhältnisses zwischen Pl und K seit I gedacht wird.

C. Damit stoßen wir aber auf das umfassendste unter allen durch den Fortschritt der Auslegung herausgearbeiteten Problemen literargeschichtlicher Art: in welchem sachlichen bzw. zeitlichen Verhältnis steht II zu I und welches sind die zwischen beiden liegenden Ereignisse? Hier stehen sich zwei Anschauungen gegenüber, die, von allen Variationen abgesehen, sich dahin bestimmen lassen: entweder gehört II noch in die durch I bezeugte und gestaltete Lage hinein und bildet den Abschluß eines von dort her beginnenden einheitlichen Verlaufs von zusammengehörenden Ereignissen; oder es ist II von I getrennt durch eine Reihe dazwischenliegender, neue Krisen und Probleme für das Verhältnis von Pl zu K hervorbringender Begebenheiten (über die Anfänge und die Entwicklung dieses Unterschiedes vgl. Bd. VII², S. 25 f.). Im ersteren Falle müssen und können die in II vorhandenen Andeutungen und Ausführungen über die ihm vorausliegenden Verhältnisse einer direkten Beleuchtung aus I unterstellt werden; im zweiten ist durch Rückschlüsse und Vermutungen die Lage erst auszumitteln, aus welcher II hervorgegangen ist.

Die Untersuchungen darüber drehen sich vor allem um die Einordnung der Zwischenereignisse zwischen I und II, die — in

der Apostelgeschichte nicht berührt — seit Bleeks wirkungsreichen Anregungen (Stud. u. Krit. 1830, 625 f.) vielfach aus II abgelesen werden, nämlich eines zweiten Besuches des Pl in K vor dem am Ende von II in Aussicht gestellten und in AG 20, 2 berichteten letzten Aufenthalt desselben in K, der sogenannten Zwischenreise (künftig durch ZwR bezeichnet) und eines zwischen I und II zu setzenden verlorenen (oder ev. in II, 10, 1—13, 10 erhaltenen) Briefes des Ap an K voll ernst strafenden Inhalts, also eines Zwischenbriefes (= ZwBr) sowie der zur Erklärung dieser Häufungen etwa anzunehmenden sonstigen Zwischenbegebnisse. Ein Versuch, über die Fülle der bisher vollzogenen Kombinationen einen einigermaßen durchsichtigen Überblick zu geben (vgl. die genaue Tabelle Schmiedels im Handkommentar 2. A. S. VIII und IX für den Stand von 1892), kann wohl nur gelingen, wenn man die nebensächlichen unter diesen Zwischenbegebnissen und ihre gleichfalls vielfach wechselnde Einordnung außer Betracht läßt und sich auf die beschränkt, an deren Bejahung oder Verneinung die Entscheidung der ganzen Frage hängt. Demgemäß bleiben bei der folgenden Übersicht unberücksichtigt die Verschiedenheiten der Hypothesen in bezug auf das Verhältnis der Reisepläne in I, 16, 5 ff. und II, 1, 15 ff., in bezug auf die Tatsächlichkeit und den Verlauf des Besuches des Timotheus in K (I, 16, 10), in bezug endlich auf die Möglichkeit einer mehrmaligen Anwesenheit des Titus in K vor II. Orientiert man sich dann unter den verschiedenen Fassungen von dem Gesichtspunkt aus, ob I und II in direkte sachliche Nähe zueinander gestellt oder durch Zwischenereignisse sachlich distanziiert sind und welches diese Zwischenereignisse sind, so ergeben sich die drei Hauptgruppen, die schon in Bd. VII, S. 25 f. kurz berührt sind. Erwägt man aber, daß in der neueren Zeit die Bemühungen stärker werden, die sachliche Entfernung zwischen I und II auch durch Vergrößerung des zeitlichen Zwischenraumes zwischen ihnen über das vordem übliche Maß hinaus zu unterstützen, fügt man also dem sachlichen noch einen chronologischen Orientierungspunkt hinzu, so fassen sich alle vorhandenen Hypothesen in vier Hauptformen zusammen. Dabei ergeben sich aber für die 2.—4. Gruppe bzw. ihre Unterabteilungen immer noch Doppelformen, je nachdem der neben I und II anzusetzende ZwBr mit II, 10, 1—13, 10 identifiziert wird oder nicht. Die vier Hauptformen sind:

1. I ist im Frühjahr (vor Ostern), II im Herbst des Jahres geschrieben, in welchem Pl aus Ephesus wegging: zwischen I und II liegt keinerlei Wendung (sondern nur die aus II erhellende Sendung des Titus nach K); II hat es mit den Nachwirkungen bzw. Steigerungen der in I berührten Verhältnisse zu tun. Charakteristische Merkmale sind: a) Weder ZwR noch ZwBr

zwischen I und II; b) II, 2, 3 ff. und II, 7, 8 ff. beziehen sich auf I und den dort verhandelten Unzuchtsfall.

Zu dieser Gruppe gehört die ganze ältere Exegese auch da, wo man sich dessen etwa stärker bewußt ward, daß ein in der Apostelgeschichte nicht erwähnter, aber nicht zwischen I und II, also wohl vor I zu setzender Besuch des Pl in K angenommen werden müsse. Fr. Chr. Baur hat den Typus der Auffassung dahin zugespitzt, daß er den am Schlusse von II. bevorstehenden Aufenthalt des Pl in K (trotz 2, 1; 12, 14 und 13, 1) als den überhaupt erst zweiten betrachtete. Von neueren Vertretern seien genannt: Hofmann, B. Weiß, Th. Zahn, auch noch Meyer-Heinrici sowie (wiewohl er I u. II in zeitlicher Hinsicht ziemlich weit auseinanderrückt — Ostern 56 — Sommer 57) Belser. Durchschnittstypus für die Anordnung der Hauptereignisse ist: MA (= Missionsaufenthalt des Pl in K); ZwR (= zweite Anwesenheit des Pl in K von Ephesus aus); (1) (= verlorener vorkanonischer Brief des Pl an K nach I, 5, 9); (A) (= verlorener Antwortbrief der Gemeinde an Pl); I (= 1. kanon. Brief); II.

2. I und II sind wie vorhin durch einen rund halbjährigen Zwischenraum geschieden, aber zwischen ihnen liegt ZwR oder ZwBr oder beides; doch wird dadurch der nahe Sachzusammenhang zwischen I und II nicht gemindert. Charakteristisches Merkmal: II, 2, 3 ff. und II 7, 8 ff. beziehen sich (über ZwR oder ZwBr hinweg bzw. mit diesen zusammen) auf den in I, 5 behandelten Fall. Durchschnittstypus der Anordnung ist: MA; [1]; [A]; I; ZwR oder ZwBr; II. Dieser Typus existiert aber in zwei Formen, je nachdem der ZwBr von II, 10, 1—13, 10 unterschieden oder mit ihm gleichgesetzt wird.

Hierher gehören so oder so: Belser, Bleek und Klöpper, C. Holsten, Hausrath (auch neuerdings in: Jesus und die ntl Schriftsteller 1909).

3. Zwischen I und II liegen Zwischenereignisse, durch die die Situation um völlig neue kritische Momente bereichert worden ist; die zeitliche Nähe von I und II wird aber festgehalten, indem auch jetzt I in die letzten Monate oder Wochen des ephesinischen Aufenthalts verlegt wird. Charakteristisches Merkmal: Nicht die Sache des Blutschänders, sondern eine dem Pl direkt oder indirekt widerfahrene Kränkung schwerster Art wird in II, 2, 5 ff. und 7, 8 ff. behandelt; auch ZwR und ZwBr stehen mit diesem Vorfall irgendwie in Beziehung. Durchschnittstypus der Anordnung ist: MA; [1]; [A]; I; ZwR; ZwBr; II. Variationen ergeben sich durch die Wertung von II, 10—13. Vertreten durch Hilgenfeld, Weizsäcker, Völter, Schmiedel, Pfleiderer, ferner Joh. Weiß, Lietzmann. Feine (Einleitung ins NT 1913), Koch.

4. Die letzte Gruppe schließt sich wieder mit der durch die

Bestimmung des Orts von II, 10—13 gegebenen Variation an die dritte Gruppe an, sucht aber, entsprechend dem von jener schon angenommenen sachlichen Abstand von I und II, auch einen größeren zeitlichen Abstand zwischen beiden zu gewinnen. Das geschieht, da die zeitliche Lage von II augenscheinlich feststeht, dadurch, daß I vom Ende des ephesinischen Aufenthalts weg und etwa in die Mitte desselben gerückt wird. Charakteristisches Merkmal also: 1 $^1/_2$ jähriger Zwischenraum zwischen I und II; ZwR und ZwBr. Durchschnittstypus der Anordnung natürlich: MA; [1]; [A]; I; ZwR; ZwBr; II. Vertreten durch Schäfer, Jülicher, Fr. Godet, Kennedy, G. Godet, Krenkel, Clemen, Barth (Einleitung ins NT ^{2} 1913). Ähnliches Ergebnis auch bei Erbt, Von Jerusalem nach Rom 1912 S. 40.

D. Auch die Frage nach der Natur der Opposition, mit der Paulus in II und überhaupt in K zu tun hat, ist in der neueren Zeit stärker in Fluß geraten. In der Tübinger Schule mochte man in den Gegnern des Apostels nomistisch gesinnte Judeachristen finden, die ihren Kampf für Beschneidung und Gesetz mit leidenschaftlicher Bestreitung der apostolischen Autorität des P verbanden, und ihre schärfste Gruppe in den „Christusleuten" erkennen, ohne daß ein bedeutenderer Unterschied zwischen der Gruppe der Christusleute in I und den augenscheinlich ebenso bezeichneten Opponenten von II angenommen ward. Andere Beobachter trennten dagegen jene und diese deutlicher voneinander und ließen überhaupt die judaistische Opposition namentlich für die Zeit von I noch mehr zurücktreten. Dort und hier aber fand man, daß neben diesem Judaismus noch eine andere, selbständige Quelle vieler Übelstände in K vorhanden war, wie sie wenigstens in I so schmerzlich zutage treten, nämlich mangelnde Scheidung von den Anschauungen und Lebensgewohnheiten der heidnischen Umgebung. Einer wesentlich veränderten Auffassung gerade in dieser Hinsicht suchen in neuen und wichtigen Forschungen Lütgert und Schlatter die Bahn zu brechen. Sie setzen zwar auch die Gegner, mit denen sich P in II, 10—13 zu tun macht, in die engste Verbindung mit den Christusleuten in I und führen die religiösen und sittlichen Mißstände, von denen I Kunde gibt, auf den Einfluß und die Denkweise dieser Lehrer und Paulusgegner zurück. Sie finden in ihnen auch Judenchristen, aber solche, die weit entfernt waren für die fortdauernde Geltung des Gesetzes einzutreten, sondern vielmehr einen schwarmgeistigen Freiheitsbegriff, einen gnostischen Libertinismus verbreiteten. Die Gegner sind Pneumatiker, die für Ekstasen und Charismen schwärmen, aber die Liebe und die Zucht und die Scheu und das Gesetz versäumen.[1])

---

[1]) Vgl. Lütgert, Freiheitsprediger u. Schwarmgeister in Korinth

E. D. Völter hat in seinem Paulus die Anschauung vertreten, daß den beiden Korintherbriefen, wie sie im NT vor dem Leser liegen, zwar eine gewisse Masse echten paulinischen Materials zugrunde liege, daß dieses echte Gut aber durch spätere tiefgreifende Überarbeitung zu seinem jetzigen Bestand ergänzt und umgebildet worden sei. Indem er aber so daran — wie auch im Römerbriefe — eine ursprüngliche und eine spätere Schicht unterscheidet, glaubt er beobachten zu können, daß durch die Umarbeitung auch der dogmatische Gehalt der ursprünglichen Briefe wesentlich verändert worden sei. Als die Punkte, in welchen die genuine paulinische Anschauung durch die Einarbeitung fremden Materials verdeckt und verändert worden sei, nennt er (vgl. a. a. O. S. 124 bis 134): die Christologie, die jetzt Christum, den sündlosen Menschen und auferstandenen Heiland, zum präexistenten Geist- und Gottwesen erhöhe (vgl I, 8, 5 f.; 11, 3; 2, 6—16; 15, 45; II, 3, 17; 4, 4. 6; 5, 16; 8, 9); die Lehre von der Rechtfertigung, die nun nicht mehr als einfache und in realer Lebensneuheit sich bewährende Vergebung der Sünde auf Grund des Glaubens an den Sühnetod Christi genommen werde, sondern als Folge positiver Versetzung in den Stand der Heiligkeit vermöge des (durch die Taufe geschehenen) Geistesempfangs (I, 6, 11. 17; 12, 13; 15, 45; II, 3, 6. 9. 17); die Lehre von den Sakramenten, deren Heilsbedeutung beträchtlich gesteigert werde (I, 6, 11. 17; 10, 1—22; 11,

---

(B. z. F. chr. Th. XII, 3. 1908). Sein Ergebnis S. 134 f.: „Wir haben in der k. Gemeinde zum ersten Male Gnostizismus in dem Sinn, daß eine den Glauben überbietende Gnosis, die auf Offenbarung beruht u. deren Besitz die christliche Vollkommenheit ausmacht, als das Wesen des Christentums gilt. Mit dieser Gnosis verbindet sich eine Frömmigkeit, die die Momente der Beugung und der Furcht, besonders der Furcht vor dem satanischen Reiche und der von diesem ausgehenden Verführung, mit Bewußtsein von sich stößt. Aus dieser Verachtung der Furcht ergibt sich ein Libertinismus, der den Kanon der Freiheit vom Gesetz auf das ganze sexuelle Gebiet ausdehnt. Dieser Libertinismus hat eine Askese zur Seite, die innerlich mit ihm verbunden ist durch dieselbe dualistische Auffassung von Natur und Geist. Weil die Natur nicht als göttlich gilt, so wird die Auferstehung geleugnet. Als entscheidendes Merkmal des Geistes gelten diejenigen seiner Äußerungen, die sich von der Natur am weitesten entfernen. Mit der Natur gelten auch die natürlichen Ordnungen in der Gemeinde als aufgehoben. Diese in sich einheitliche Art der Frömmigkeit erklärt sich in allen ihren Äußerungen aus einer Überspannung der mit dem Geist gegebenen Freiheit. Wir nennen sie daher Schwarmgeisterei oder Enthusiasmus. Diese ganze Frömmigkeit erklärt sich als eine Wirkung der Christuspartei." — Gegen Lütgert: Moffat (Expos. Times 20, 428); Rohr, Christuspartei und Schwarmgeister in K (Th. Qu Schr. 1911, 165—205); Belser im Kommentar zu II, S. 306; B. Weiß (Paulus und seine Gemeinden S 118 —156); J. Weiß (im Komm. zu 1, S. XXXVIII und in: Urchristentum I, S. 257 ff). Für Lütgerts These unter wesentlicher Vervollständigung seiner Beweisführung und seiner Schilderung: A. Schlatter, die korinthische Theologie (B. z. F. chr. Th. XVIII, 2. 1914).

23—28); endlich die Eschatologie, welche hellenische Gedanken einführe und so eine Auferstehungslehre schaffe, die der allgemeinen Unsterblichkeitslehre nahekomme (nämlich den Realismus einer wirklichen Auferweckung gelegentlich der Parusie Christi ersetze durch die spiritualistische Vorstellung von der Erlangung himmlischer Geistesherrlichkeit alsbald nach dem Tode) (II, 4, 16—5, 11). V. bemüht sich also, die beiden Korintherbriefe als Dokumente eines biblisch-theologischen Fortschritts zu verstehen, der freilich nicht innerhalb des Pl selbst sich vollzogen hätte, wohl aber zu den Phasen der Entwicklung des Paulinismus in der alten Kirche gehörte; praktische Rücksichten, Einwirkung jüdischer Vorstellungen, aber gleichzeitig und mehr noch entschiedener Antinomismus und der neue Christus- und Geistglaube hätten jene Fortbildung herbeigeführt; nächst dem Römerbrief sei speziell der 2. Korintherbrief von der Eintragung der beiden letzterwähnten Anschauungen betroffen. Nun hat Völters Auffassung von der einschneidenden Überarbeitung der einzigen nach seiner Anschauung echt paulinischen Urkunden, des Römer- und der beiden Kr-Briefe, also die literargeschichtliche Unterbauung seiner Konstruktion, soviel wir sehen, keinen Beifall gefunden. Aber seine Thesen erinnern jeden Leser auch unserer Briefe an eine allgemeinere Tatsache, daran nämlich, daß durch die neuere Entwicklung der biblischen Theologie schon seit längerer Zeit zu den literargeschichtlichen Problemen in bezug auf II auch noch ein besonderes biblisch-theologisches hinzugefügt worden ist. Wie insonderheit I, 15, 47 durch eine seltsame Verkennung des wirklichen Gedankens für viele zum vermeintlichen Schlüssel der paulinischen Christologie überhaupt geworden ist, geradeso scheinen sonderlich II, 3 u. 5 a dazu anzuleiten, innerhalb der paulinischen Verkündigung und Theologie selber eine Art von Gegensätzlichkeit einer mehr realistisch-älteren und einer mehr spiritualistisch-jüngeren Stufe oder auch einer mehr noch durch jüdische Theologumena und einer mehr durch hellenische Philosophumena gestalteten Art zu unterscheiden. Mit großer Bestimmtheit hat O. Pfleiderer diese Abstufung vorgenommen, zuletzt in „das Urchristentum“ 2. A. I, S. 321 ff. Darnach umfaßt die ältere eschatologische Vorstellung bei Pl, die der pharisäischen Seite seiner Theologie angehört, die Erwartungen der Parusie Christi, der gleichzeitigen Auferweckung der Verstorbenen und Verwandlung der Lebenden sowie schließlich des solennen Gerichtsakts mit juristisch bemessener Vergeltung. In den späteren Briefen trete aber dieser eine ganz andersartige Anschauung zur Seite, die hellenistische, deren Konsequenzen weit von der bisherigen abführen. Die Hoffnung, die Parusie zu erleben, werde von Pl aufgegeben; an ihre Stelle trete die Gewißheit, durch Überkleidung mit dem neuen himmlischen Leibe inmitten des Todes

selber in die selige Gemeinschaft des Herrn gestellt zu werden; damit sei aber überhaupt die Vorstellung von dem traurigen Zwischen- und Schlafzustand der vor der Parusie Versterbenden und von ihrem Verweilen darin bis zur endlichen allgemeinen Auferweckung verlassen zugunsten einer unmittelbar dem Sterben folgenden Verklärung. Diese Wendung von der pharisäischen zur hellenistischen Eschatologie, die an der Christusmystik und Geistlehre des Pl ihre Voraussetzung und an dem Erlebnis der drängenden Todesgefahr von II, 1, 8 ihren Anlaß habe, trete (im Gegensatz zu I, 15) erstmalig in II, 5, 1—8 hervor. Viel schärfer noch als Pfleiderer hat Teichmann, Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht, 1896, S. 57—67, den Gegensatz zwischen diesen zweien auch ihm zweifellosen Schichten eschatologischer Anschauung genommen, ganz direkt von einer Preisgabe der ursprünglichen Auferstehungshoffnung, einer Beseitigung des Begriffes Totenauferstehung geredet und auch seinerseits das wichtigste Zeugnis für das damit vorliegende „ganz Neue“ in II, 4, 16—5, 10 gefunden; es sei dadurch die Auferstehung der Christen nicht nur unnötig, sondern völlig unmöglich gemacht.[1]) Wie es sich nun immer damit verhalten möge, so ist doch außer Zweifel, daß, abgesehen von eschatologischen Erwartungen selber, auch dasjenige, womit man deren Eigentümlichkeit und Neugestaltung in Verbindung zu setzen pflegt, die Christusmystik und die Pneuma-Lehre des Pl, in II stark und deutlich zu Worte kommen. II bildet also in der Tat unter den gegenwärtigen Verhältnissen der biblischen Theologie ein besonders wichtiges und interessantes Objekt auch für diese Disziplin. Die Bedeutung, die ihm einst in der Baurschen Schule für die Konstruktion des Urchristentums und seiner treibenden geistigen Kräfte zukam, wiederholt sich so, freilich innerhalb einer wesentlich veränderten Gesamtlage, in der Gegenwart und für deren

---

[1]) Pfleiderer und Teichmann stimmen beide auch darüber überein, daß die neue Form der Zukunfserwartung bei Pl zugleich als allgemein gültig gedacht werde. Kabisch dagegen, Eschatologie des Pl, 1893, S. 75, rettet die Einheitlichkeit und bleibende Gleichheit der paulinischen Eschatologie durch die Hypothese, jenes Überkleidetwerden unmittelbar nach dem Sterben habe Pl bloß für sich als eine in der besonderen Enge seiner diesseitigen Christusgemeinschaft begründete Besonderheit erwartet. Vgl. auch Weinel, Paulus (Lebensfragen, 5), S. 296, und Knopf, Die Zukunftshoffnungen des Urchristentums (Rel.-Gesch. Volksb. I, 13), 1907, S 42f. In anderer Weise als in den citierten Fällen hat Wernle, Der Christ und die Sünde bei Pl, 1897, S. 121 ff., die Korintherbriefe in einen Entwicklungsgang der paulinischen Theologie eingefügt. Ablehnend verhalten sich gegen jene Stufentheorie, wie einst schon F Chr. Baur selbst, vgl. Paulus 2. A. II, S. 290 ff., H. Holtzmann und W. Beyschlag in ihren Darstellungen der ntl Theologie. Ganz in Pfleiderer's etc. Auffassung geht dagegen ein H. St. J. Thackeray, The relation of St. Paul to contemporary Jewish thought, London 1900, S. 98—136. Mehr im Sinne eines ungeklärten Nebeneinander als eines Nacheinander betrachtet die beiden Elemente H. Weinel in seiner „Bibl. Theologie“ 1911. [2]1914.

besondere Probleme. Damals gehörte II zu den Urkunden des echten, bei aller Bewegung doch in sich geschlossenen Paulinismus; heute ist die Frage, ob er nicht ein Zeugnis bilde einer starken Komplikation und Umbildung, die der Paulinismus in sich erlebt habe, sowie einer deutlichen wenn nicht Abhängigkeits- so doch Analogiebeziehung zwischen Pl und den religiösen Lebensinhalten und Hoffnungsgedanken des Hellenismus.

Hat man dabei lange Zeit das Charakteristische des Hellenismus in seiner auch literarisch vorliegenden Religionsphilosophie gesucht und diese zum Maßstab der Vergleichung des Pl gemacht, so wendet sich jetzt das Interesse mehr und mehr auch den Mysterienkulten des griechischen und östlichen Kulturgebietes zu, und man ist eifrig beflissen zu prüfen, ob das paulinische Christentum nicht nächste Beziehungen zu diesen Geheimreligionen des Altertums aufweise. Auch für diese besondere Fragestellung aber kommt, wie I, so auch II, in vorderster Linie mit in Betracht. Sein richtiges Verständnis ist also auch in dieser Hinsicht von größter Bedeutung für die paulinische Forschung.

F. Aus all dem erhellt, in wie vielen Richtungen ein geschichtlich treues Verständnis von II in die Erkenntnis der Anfänge der Christenheit eingreift und wie mannigfaltige Probleme dabei dem Leser entgegentreten. Unter ihnen bleiben die verwickeltsten, wenn auch nicht gerade die tiefsten, man kann auch sagen die für das Verständnis des Briefganzen grundlegenden, wenn auch nicht gerade für die Bestimmung und Würdigung des Lebenswerkes eines Pl wichtigsten die Fragen nach der Einheitlichkeit von II und nach seinem Verhältnis zu I. Wir haben gesehen, daß die Auslegung es in dieser Hinsicht mit einer ganzen Fülle von Möglichkeiten zu tun hat, die sich in einer fast unübersehbaren Progression aneinanderfügen, von Auffassungen an, die durch den augenscheinlichen Vorzug größtmöglicher Einfachheit bestechen, (vgl. die Alten, die sogar die Anwesenheit *ἐν λύπῃ* wegbringen, indem sie sie durch die Absendung von I geschehen sein lassen) bis zu Endpunkten, wo durch Hereinnahme immer neuer Kombinationen eine Fülle von Verwickelungen aufgeboten wird, um das Geheimnis von II zu fassen (vgl. Schmiedel, der, um seine Hypothese vollständig mit allen anscheinenden Spuren des wirklichen Vorgangs in eins zu setzen, zwischen I und II zwei Reisen des Titus nach K und zwei von Pl nach K gegangene Zwischenbriefe annimmt). Jeder Versuch, in diesen einleitenden Bemerkungen eine bestimmte Stellung zu allen jenen Möglichkeiten zu begründen, würde nichts anderes bedeuten, als daß die Arbeit der Auslegung hier im voraus angestellt oder ihre Ergebnisse vorweg genommen würden. [1])

[1]) Vgl. statt dessen die am Schlusse dieses Bandes befindliche Zusammenfassung der Ergebnisse.

Literatur.

Zu der in Bd. VII, S. 32f. gegebenen Übersicht kommen für II als hier öfters zu citierende oder berücksichtigte Werke hinzu:

A. Klöpper, Kommentar über das zweite Sendschreiben des Ap Pl an die Gemeinde zu K. 1874.
Cornely, Commentarius in S. Pauli ep. ad. Cor. II (= Cursus scripturae sacrae II, 3). Paris 1892.
M. Krenkel, Beiträge zur Aufhellung der Geschichte und der Briefe des Ap Pl. 1890.
J. H. Kennedy, The second and third epistles of St. Paul to the Corinthians. London 1900.
O. Pfleiderer, Das Urchristentum. 2. A. 1. Bd. 1902.
A. Halmel, Der 2. Kr-Brief des Ap Pl. 1904.
D. Völter, Pl und seine Briefe. 1905.
F. Blaß, Textkritisches zu den Kr-Briefen (= Beiträge zur Förderung christl. Theol. 1906, 1).
W. Bousset, Der zweite Brief an die Kor. (in „Die Schriften des NT, herausgeg. von J. Weiß." II. 1907. S. 141—190).
A. Schlatter, Die Korintherbriefe ausgelegt für Bibelleser (= Erläuterungen zum NT 10). 1908.
F. Barth, Einleitung in das NT. 1908.
Cornely, Commentarius in St. Pl. Ep. ad Cor. alteram. Paris 1907.
W. Lütgert, Freiheitspredigt u. Schwarmgeisterei in K (B. F. chr. Th. 12, 3. 1908).
Kühl, Erläuterung der paulinischen Briefe. 1909.
G. H. Rendall, The Epistles of St. P. to the Cor. London 1909.
Clemen, Rel.-geschichtliche Erklärung des NT. 1909.
Lietzmann, 2. Kr-Brief. (Handbuch z. NT III). 1909.
Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen. 1910.
Belser, Joh Ev., Der 2. Brief des Ap Paulus an die Kor. 1910.
K. Lake, The Earlier Epistles of St. P. 1911.
J. E. Mc Fadyen, The Interpreters Commentary on the Epp. I. The first ant second Epp. to Cor. London 1911.
A. Menzies, The second Epistle of P to the Cor. London 1912.
H. Th. Dächsel, Paulus der Apostel Jesu Christi. 1912.
G. Godet, La seconde Epître aux Cor. Neuchatel 1914.
A. Schlatter, Die kor Theologie. (B. F. chr. Th. 18, 2. 1914).
L. J. Koch, Fortolkning til Paulus' andet Breve til Korinthierne. Köbenh. 1914/15. 1. og 2. Heft.

Zu den Verweisungen auf die Papyrussammlungen vergleiche die Tabelle der Bezeichnungen bei Mayser, Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit, 1906, S. VII ff.

Die Grussüberschrift.

[1, 1—2.] *Paulus, durch Gottes Willen Apostel Christi Jesu, und Timotheus der Bruder an die Gottesgemeinde in Korinth zusammen mit den Heiligen allen in ganz Achaja. Gnade sei euch und Friede von Gott unserm Vater und dem Herrn Jesus Christus.*

Der Zusatz zu dem Namen des an erster Stelle genannten Absenders benennt die Stellung, aus welcher dem Briefschreiber das Recht zu aller kommenden Auseinandersetzung erwächst. Es ist ein Dienst- und Auftragsverhältnis, in das er durch keinen Geringeren als durch Christus Jesus entsandt ist, in welchem darum Christus Jesus auch immer hinter ihm steht (*Χρ. Ι.* genit. autoris vgl. I, 1, 17; Rm 1, 5; 1 Tm 1, 12; Gl 1, 1). Dieses Dienstverhältnis ist aber das eines Gesandten, was immer einschließt, daß Würde und Geltung des entsendenden Auftraggebers irgendwie auf den zu seiner Vertretung Bevollmächtigten übertragen sind (vgl. Jo 13, 16; II, 8, 23; Mt 10, 40). Endlich aber ist an diesem Dienstverhältnis das bemerkenswert, daß es mittels einer Willenshandlung Gottes selber vorhanden ist (vgl. 5, 19; Gl 1, 1). Schon an sich besitzt diese Selbstbezeichnung großen Nachdruck. Ihr Gewicht wird aber hier noch wesentlich verstärkt dadurch, daß in merklichem Abstand davon der daneben zu nennende Timotheus nur als Bruder bezeichnet wird. Daß er überhaupt genannt wird, kennzeichnet ihn als Mitverfasser des Briefes — aber nur insofern, als er die hier zu behandelnden Tatsachen und auszusprechenden Urteile kennt und billigt und alles mit seinem Namen deckt. Denn daß Paulus deshalb doch der einzige eigentliche Verfasser ist, geht — ganz abgesehen von dem den ganzen letzten Teil des Briefes charakterisierenden *αὐτός ἐγώ* in 10, 1 — aus dem Einschub eines Singulars unter die Plurale in 1, 13 oder 7, 2 f., erst recht aber aus 1, 19; 2, 13; 7, 6 ff. u. 12 ff.; 8, 22 f.; 9, 3; überhaupt aus dem ganzen Tenor der den 1. Teil des Briefes durch-

laufenden Erzählung deutlichst hervor (vgl. zu I, 1, 1 Bd. VII, S. 35). Augenscheinlich hat Pl gerne, wo äußere und innere Verhältnisse es erlaubten, andere neben sich als Mitverfasser genannt, etwa um dadurch dem Briefe eine mehr als bloß individuelle Geltung zu sichern (I, 1, 1) oder um ihn durch Hereinnahme der vorhandenen persönlichen Beziehungen von vornherein auf den Ton der Liebe und Freundschaft zu stimmen (z. B. Phl 1, 1; Phlm 1, 1). Es spricht für die Enge des Verhältnisses zwischen Pl und gerade dem Timotheus, wenn dieser neben Sosthenes (I, 1, 1) und Silvanus (1 Th 1, 1; 2 Th 1, 1) der einzige ist, den Pl zur Mitverfasserschaft innerhalb seiner uns erhaltenen Korrespondenz mit den Gemeinden heranzieht, und wenn dies dem Timotheus viel häufiger widerfährt als dem doch auch durch Mitarbeiterschaft mit Pl verbundenen Silvanus (Timotheus außer in II noch in 5 Briefen mitgenannt: 1 Th 1, 1; 2 Th 1, 1; Kl 1, 1; Phlm 1, 1; Phl 1, 1). Er, des Pl geliebtes Kind (I, 4, 17), verweilte offenbar auch besonders viel in der unmittelbarsten Nähe des Apostels und war ihm zu Diensten besonderer Art zur Hand. Daß nun Timotheus gerade auch jetzt genannt wird, begreift sich leicht, da er doch an der grundlegenden Missionsarbeit in K mit beteiligt gewesen (1, 19) und auch seitdem noch einmal mit Aufträgen des Pl nach K entsandt worden war, auch ersichtlich mit in vielen der von Pl zu berührenden neueren Ereignisse und Verhältnisse drinnen stand [1]) (7, 5. 13; 8, 5. 18). Bruder konnte ihn Pl dabei an sich auch nennen, um damit die ihm und jenem gemeinsame Zugehörigkeit zu Christus auszusagen 2, 13; 1 Th 3, 2. In der Grußüberschrift eines Briefes kann aber die Bezeichnung nur gewählt sein in Rücksicht darauf, was der Absender für die Empfänger bedeutet. Mithin heißt Tm hier Bruder als der mit den Empfängern durch Gotteskindschaft und Christuszugehörigkeit verbundene. Muß sich Tm mit dieser Bezeichnung begnügen, wiewohl Pl ihn sachlich und nach analogen Fällen ebensogut hätte als seinen *σύνδουλος* oder *συνεργός* (Kl 1, 7; 4, 7; Rm 16, 21) betiteln oder ihn mit sich unter einer gemeinsamen Benennung (Phl 1, 1) hätte zu-

[1]) Titus, der erst von K zurückgekommen war 7, 6, konnte nicht genannt werden, nicht bloß weil er den Brief offenbar überbringen sollte 8, 6. 17 ff., sondern weil er an der Reise, auf die Pl in 1—7 zurückblickt, und überhaupt an der Arbeit des Pl in K nicht Anteil genommen hatte. Silvanus war zur Zeit von II wohl nicht bei Pl. In bezug auf den Verlauf des in I, 4, 17 in Aussicht gestellten Besuches des Timotheus in K läßt sich aus seiner jetzigen Nennung, wenn überhaupt etwas, höchstens dies mit einem Anschein von Wahrscheinlichkeit schließen, daß derselbe nicht mit vollem Fiasko geendigt hat, wie z. B Jülicher, Einl. S. 72 mutmaßt, weil zwischen I und II nicht Timotheus, sondern Titus nach K gegangen sei. Für diesen Wechsel lassen sich ja aber alle möglichen anderen Gründe auch denken.

sammenfassen können, so tritt in der Tat dadurch die dem Namen des Paulus beigefügte Näherbestimmung ganz besonders stark hervor. Sie weist auf eine Legitimation ganz bestimmter und bedeutungsschwerster Natur. Nicht eine Privatperson von noch so hohen Verdiensten, sondern der offizielle Mandatar Jesu Christi ergreift das Wort (vgl. 1 Th 2, 6).

In der Bezeichnung der Empfänger redet Pls von Achaja — fast wie von einer Kirchenprovinz. Er rechnet also das eigentlich in der Landschaft Argolis gelegene K offenbar zu Achaja und nennt neben Achaja weiterhin in II nur Mazedonien (8, 1; 9, 2; Rm 15, 26). Folglich versteht er unter A, dem Sprachgebrauch seiner Zeit entsprechend, die so bezeichnete römische Provinz, nicht aber etwa die an der Nordküste des Peloponnes gelegene Einzel-Landschaft Achaja, deren Name seit dem achäischen Bund und dessen Vernichtung durch die Römer 146 v. Chr. auch offiziell auf das ganze griechische Gebiet übergegangen war.[1] Christen und Christengemeinden waren auf diesem Gebiete schon zur Zeit des ersten Thessalonicherbriefs vorhanden (1 Th 1, 7 f.); von Kenchreä bezeugt es um weniges nach II ausdrücklich Rm 16, 1; auf Athen weist AG 17, 34, vielleicht auch 1 Th 3, 1; in Epirus liegt das Nikopolis, das Tt 3, 12 erwähnt ist, und daß Pl schon bald nach II von Erstreckung seiner Arbeit bis an das illyrische Gebiet hin reden konnte, zeigt Rm 15, 19; auch Cod. D zu AG 18, 27 redet zur Zeit der Hinkunft des Apollos nach K von Gemeinden Achajas in der Mehrzahl.[2] Daß den Christen dieses Ge-

[1] Eine „Provinz" allerdings, wie die Auslegungen zu überliefern pflegen, bildete dieses Gebiet von 146 ab noch nicht für sich, sondern es war mit Mazedonien zu einem Verwaltungsbezirk verbunden. Erst die Neu-Organisation der römischen Staatsverwaltung unter Augustus machte Achaja zu einer eigenen (senatorischen) Provinz, so daß nun nicht mehr wie vorher ein dem Statthalter von Mazedonien untergeordneter Legat, sondern ein Prokonsul an ihrer Spitze stand. Seinen Sitz hatte der in K. Das Gebiet dieser Provinz umfaßte (bis auf Antoninus Pius) Epirus, Thessalien, Mittelgriechenland und den Peloponnes (Strabo XVII, 840) und von den Inseln namentlich Euböa. Vgl. Pauly-Wissowa, Real-Enzyklopädie der Altertumswissenschaft I, S. 190 ff.

[2] Vgl. Th. Zahn, Die Urausgabe der AG des Lucas (Forschungen Bd. IX, 1916) S. 104 u. 311. Aus außerbiblischen Quellen haben wir über diese und etwaige andere Christengemeinden Achajas nur geringe und immer erst auf spätere Zeit sich beziehende Kunde. Von Kenchreae überliefern die Constit App. VII. 46 den Namen *Λούκιος* als den des angeblich von Pl eingesetzten ersten Bischofs, wie von Athen den des Dionysius; nach Pseudo-Dionysius soll Polykarp auch an die athenischen Christen einen Brief gerichtet haben; unter Marcus Aurelius starb Bischof Publius von Athen den Märtyrertod (Euseb., Hist. eccl. ed. Dind. IV, 23, 2 f.); mit Athen stehen auch die Apologeten Aristides und Athenagoras in Beziehung. Etwa aus der Mitte des 2. Jahrh. vermögen wir die Existenz einer Christengemeinde in Lacedämon zu belegen; Bischof Dionysius von Korinth (um 170) schrieb einen seiner Briefe an sie. Außerdem befand sich damals auch eine

bietes insgesamt der Brief vermeint sei, wird durch die Häufung von πᾶσιν und ἐν ὅλῃ aufs stärkste betont. Sicher liegt darin ein erstes Anzeichen der auch weiterhin zu beobachtenden Bemühung des Vf., keine Gelegenheit zur Wahrung der Verbindung zwischen ihm und dem achäischen Missionsgebiet, das er wieder zu betreten sich anschickt, zu versäumen. Indem er daran geht, letzte Schwierigkeiten für einen erfolgreichen Besuch aus dem Wege zu räumen, hat er alle achäischen Christen ausnahmslos im Auge. (Ausdrückliche Nennung des Gesamtgebiets in II nur noch 9, 2 und 11, 10.) Korinth, die Hauptstadt der Provinz, der Mittelpunkt der Missionsarbeit, bleibt deshalb doch auch für die Verhältnisse, mit denen der jetzige Brief zu tun hat, der Brennpunkt 6, 11. Aber was zwischen Pl und den K zu verhandeln ist, stellt sich frank und frei auch in eine erweiterte Öffentlichkeit hinein. Nicht ohne Feierlichkeit aber benennt Pl die Hauptmasse der Leser die korinthischen Christen, als Gottesgemeinde und die daneben in Betracht kommenden als Heilige, d. h. durch Zugehörigkeit zu Gott der sündigen Welt Entnommene. In beiden Fällen liegt in der Bezeichnung der Empfänger eine Erinnerung an ihre besondere, durch Gottes Liebesveranstaltung empfangene und darum hochzuhaltende Würde.

Zum Gruße selbst vgl. zu I, 1, 3 (Bd. VII², S. 41) und zu Gl 1, 3 (Bd. IX², S. 29 ff.).

Der Eingangslobpreis 1, 3—7.

Abgesehen vom Galaterbrief, der es mit einer besonders schmerzlichen Lage zu tun hat, hat Pl — in Anlehnung an eine antike Briefgewohnheit vgl. Bd. VII S. 42 und X S. 270 — alle seine Gemeindebriefe mit einem Ausdruck dankbarer Freude eröffnet. Die Freude gilt sonst immer dem geistlichen Zustand der Empfänger. In dem Rundschreiben, das uns als Epheserbrief überliefert ist, hat sie die ganz allgemeinen und allen gemeinsamen Tatsachen des göttlichen Heilswerkes, sonst aber immer spezifisches und individuelles zum Gegenstand. In II jedoch beginnt der Brief mit einem Lobpreis, der feierlichen Stiles wie Eph 1, 1, aber zugleich voll individueller und tiefer Bewegung die erste Aufmerksamkeit auf Gott lenkt, seinen Grund aber alsbald in solchem sucht, was den Absendern des Briefes widerfahrt.

Christengemeinde in Larissa (Euseb. IV, 26). Antoninus Pius gab Erlasse nach Thessalonich, Athen, Larissa und „an die Griechen“ man solle keine Tumulte gegen die Christen dulden. Vgl. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums² II, S. 73 ff. und 197 ff.

Durch Zurückhaltung oder Verstimmung gegenüber den Lesern ist das nicht veranlaßt. Denn der ganze erste Teil des Briefes, den dieser Lobpreis eröffnet, entwickelt, wie dankbare Freude die Absender im Blick auf die Leser erfüllt. Konnte und mußte wohl eben darum der Eingang auf solche Aussprache verzichten, so verrät sich darin doch offensichtlich zugleich die Tatsache, daß die Seele des Absenders von den eigenen Angelegenheiten aufs stärkste ergriffen ist, und es entsteht die Erwartung, daß in dem ganzen Schreiben ein starker persönlicher Ton erklingen wird. Der jene Freundlichkeitserweisung am Anfang von Briefen gewohnte Leser brauchte aber doch auch in unserem Falle nichts zu entbehren. Denn der herkömmliche Ausdruck von Freude und Dank über die Leser und ihr Wohlbefinden wird hier reichlich ersetzt durch die aufmerksame und zarte Sorgfalt, mit welcher Pl von seiner Lage aus immer Verbindungslinien voll Zuversicht und Hoffnung nach der Seite der Leser zieht (4 b, 6 u. 7).

[1, 3—4] *εὐλογητός*, eigentlich Adjektivum verbale, aber dem Sinne nach nicht verschieden von dem mit ihm wechselnden Partizipium *εὐλογημένος* (Lc 19, 38 u. 1, 68) und mit diesem = dem alttestamentlichen בָּרוּךְ (ψ 118, 26), Ausdruck des Lobpreises, der Gotte um seiner Herrlichkeit willen von Engeln und Menschen widerfährt bzw. widerfahren soll. Es kann in dieser Bedeutung das Prädikat bilden ebensogut eines Aussagesatzes (Rm 1, 25; 9, 5; II, 11, 31 vgl. 1 Pt 4, 11, auch 1 Makk 4, 30) wie eines Wunschsatzes (Hiob 1, 21, vgl. 1 Kö 10, 9). Seiner diesmaligen Stellung an einem Orte, wo sonst Dankgebete laut werden, dürfte die letztere unter diesen beiden Fassungen besser entsprechen als die erstere. Als Kopula ist demnach nicht *ἐστίν*, sondern *εἴη* zu ergänzen (zur Auslassung dieses Optativs vgl. II, 8, 16; I, 1, 3 u. par.; Mt 16, 22). In Frage steht, ob der Genitiv *τοῦ κυρίου ἡμῶν* . . . gleicherweise wie zu *πατήρ* auch zu *ὁ θεός* zu beziehen sei. Sprachlich läßt sich nur soviel behaupten, daß Pl, falls er die Verbindung mit *ὁ θεός* hätte ausschließen wollen, den Ausdruck nach Art von Lc 10, 21 und nach dem im AT so häufigen *κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν* (= יהוה אֱלֹהֵינוּ) hätte formen können, und daß die in 1 Th 1, 3; 3, 11. 13; Gl 1, 4; Phl 4, 20 etc. begegnende Ausdrucksweise für jene Verbindung spricht. (Im übrigen vgl. für die mannigfaltigen Möglichkeiten der Kopulation zweier Substantive und die Anfügung eines abhängigen Genitivs als Musterbeispiele 1 Th 3, 7; [ganz unserem Fall entsprechend]; 3, 6; 2, 19; 2, 9 u. 20; auch 3, 2). Dann darf man sich aber auch nicht durch scheinbare dogmatische Schwierigkeiten verleiten lassen, das Zusammengehörige zu zerreißen oder den Ausdruck dogmatisch zu verkünsteln (Hieronymus zu Eph 1, 3: *θεός* beziehe sich auf den homo assumtus, *πατήρ* auf den ewigen Logos; einfacher Ephraem: Deus Jesu

propter carnem). Gott wird durch den Ausdruck in den beiden Bestimmtheiten, wonach er Gott und wonach er Vater ist, benannt nach Jesus Christus: er ist der die Erscheinung Christi verursachende und in ihr sich selbst enthüllende Gott und eben darin der das Leben Christi wirkende und tragende und dadurch sich als allgemeine Heilsmacht bewährende Vater. Vgl. Rm 15, 6; Eph 1, 3. Die Bezeichnung ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ι. Χρ. hat übrigens, ganz abgesehen von Eph 1, 17 (sowie von Jo 20, 17; Offbg 3, 12), so lange innerhalb der paulinischen und überhaupt ntlichen Theologie nichts Auffallendes, solange hier Sätze gebildet werden, in denen Gott als Gott von Christus unterschieden oder Gotte als Gotte eine auf Christus gerichtete oder auch durch ihn sich vollziehende Betätigung zugemessen wird (1 Th 3, 11; 5, 9; 2 Th 1, 6 f.; 2, 16; Gl 4, 4; I, 1, 4; 1, 13; 8, 6; II, 2, 14 f.; 4, 14 etc.) und in denen insonderheit Christus als Beziehungspunkt einer recht eigentlich im Gottheitsbegriff wurzelnden Handlungsweise Gottes erscheint (Phl 2, 9; I, 15, 28; 3, 23; II, 5, 19; 13, 4). Die υἱότης und κυριότης Christi wird darum durch jene Bezeichnung nicht im mindesten beeinträchtigt, zumal sie sich von selbst nach der besonderen Natur des hier vorliegenden einzigartigen Verhältnisses näher bestimmt und von jeder Beziehung Gottes zum Menschen sich abhebt.

In chiastischer Umkehr der Reihenfolge werden nun die soeben gebrauchten und durch den zu beiden gehörigen Genitiv näher charakterisierten Benennungen noch einmal aufgenommen, so zwar, daß jetzt zwei andere Genitive das Wesen der Gottheit und Vaterschaft Gottes noch näher bestimmen. Der Gott und Vater Jesu Christi ist — eben als dieser — auch ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν καὶ θεὸς πάσης παρακλήσεως. In allzu subtilen Unterscheidungen prüfen die Ausleger, ob diese zwei Genitive gleicherweise als gen. autoris oder qualitatis oder effecti etc. oder der eine so und der andere so zu verstehen sei. Man beachte einfach, daß der Genitiv eben überhaupt und immer ein Abhängigkeitsverhältnis ausdrückt, daß dieses aber selbstverständlich in gleitender Bewegung sich modifiziert nach dem jeweiligen Inhalt der miteinander verbundenen Begriffe und der besonderen Tendenz des Gedankenzusammenhangs (vgl. z. B. Eph 1, 17 mit 1 Th 5, 23 und wieder mit Rm 15, 13 u. 15, 5). Der Gedanke freilich, daß Vater hier in der Bedeutung von Urheber oder Ursächer (Thdt) gemeint sei, ist ausgeschlossen 1. wegen der Beispiellosigkeit einer solchen Ausdrucks- und Vorstellungsweise bei Paulus und im NT überhaupt (ob Jk 1, 17?), 2. weil ὁ πατήρ an sich schon und ganz feststehenderweise Gott in seiner heilsgeschichtlichen Liebeserweisung benennt, 3. wegen des Parallelismus zu θεὸς πάσης παρακλήσεως und allen ähnlichen Ausdrücken, wo überall der Genitiv dem als Benennung an sich schon vollkommen bestimmten Nominativ nur noch eine

dem Subjekt irgendwie anhaftende Besonderheit hinzufügt. *οἰκτιρμοί* (in LXX = רחמים) bezeichnet — trotz des Plurals — nicht sowohl Barmherzigkeitserweisungen als Barmherzigkeitsgesinnung (vgl. LXX Ps 24, 6; 102, 4; ferner Rm 12, 1 auch Hb 10, 28; Phl 2, 1). Der Plural (durch den Artikel determiniert, weil auch der Hauptbegriff determiniert ist vgl. Offbg 13, 8; 17, 8; 21, 27; Lc 16, 8; 18, 6) hebt gerade die Stärke des Affekts heraus: der, der hier „der Vater" heißt, ist voll von Erbarmen. Zu *οἰκτιρμοί* vgl. Osiander: „Höhere reale Anthropopathie, tiefste Innigkeit und Zärtlichkeit der Liebe, das Väterliche und Menschliche in Gott." Ebenso aber wirkt sich die Gottheit dessen, der hier *θεός* heißt, darin aus, daß sie lauter Tröstung vollzieht. *πάσης* ohne Artikel hier nicht = jede denkbare oder jede beliebige, wie sogleich in 4 b, sondern nach einem von Homer an durch die ganze griechische Sprachgeschichte hindurchlaufenden Gebrauche = einem nil nisi, nonnisi vgl. Jk 1, 17 und Kühner-Gerth 3. A. II, 1, S. 632. *παράκλησις*, das hier an der Spitze einer auffallend gehäuften Verwendung voon *παρακαλεῖν* und seines Derivatums erscheint, ist zwar unter Umständen in seinem Begriffsumfang so ausgedehnt, daß es die ganze apostolische Verkündigung nach ihrer den Willen beanspruchenden und belebenden Seite bezeichnen kann (1 Th 2, 2 f.; vgl. Rm 15, 4 und Hb 13, 22), wird hier aber in seiner Bedeutung bestimmt und verengert dadurch daß es durchaus im Gegensatz zu *θλῖψις* erscheint, also = tröstende Aufmunterung (in LXX = תנחומים Jes 66, 11 a;) vgl. 2 Th 2, 16; Phlm 7 und *παρακαλεῖν* von Gott auch II, 7, 6; Mt 5, 4; Lc 16, 25 (in LXX = נחם Jes 40, 2 a). Das *πάσης* erlaubt nicht, aus dem Begriff die etwa durch helfende Tat oder sonstige äußere Geschehnisse erfolgende Tröstung auszuschließen vgl. 7, 6. Auch solche Ereignisse sind aber ein Mittel für das göttliche *παρακαλεῖν* doch nur dadurch, daß sie eine zu Herzen dringende Sprache reden, so daß für *παρακαλεῖν* der durch das Etymon (rufen!) und durch den Sprachgebrauch (in LXX z. B. synonym mit *λαλεῖν εἰς τὴν καρδίαν τινὸς* = דבר על־לב 1 Mo 50, 21; Jes 40, 2) an die Hand gegebene Begriff der Zusprache und zwar der inneren, das Gemüt aufrichtenden, unter Umständen einer äußeren Erweisung gar nicht bedürftigen Zusprache durchaus gewahrt bleibt. Solchen Erweis seines Erbarmens übt Gott an denen, die es hier bekennen (*ἡμᾶς* zunächst Pl und Timotheus, doch ohne ängstliche Fernhaltung der Beziehung auf andere an ihren Erlebnissen beteiligte Berufsgenossen), nicht in einmaligen Vorkommnissen, sondern in regelmäßiger Wiederkehr und fortlaufendem Vollzuge (*ὁ παρακαλῶν* zeitloses Präsens). Dem entwickelten Begriff von *παρακαλεῖν* entspricht die Präposition *ἐπί*. Denn sie bezeichnet das Lebensverhältnis, worauf sich die Tröstung bezieht, so zwar, daß dieses Verhältnis

fortdauern kann, während die Seele darob doch nicht mehr Bangen, sondern Trost empfindet (7, 4; 1 Th 3, 7; Hb 11, 4). Solche Zusprache führt aber Gott bis dahin fort (*εἰς τό* benennt so Erfolg und Absicht zugleich), daß die von ihm gewährte Tröstung übergeht auf die anderen in ähnlicher Lage befindlichen. *τοὺς ἐν πάσῃ θλίψει* = die in jeder möglichen Trübsal befindlichen, mit distributivem Sinn = jeden in irgendeiner Trübsal befindlichen; anders vorher *ἐπὶ πάσῃ τῇ θλίψει* = um alle die wirklich vorhandene Trübsal. *ἧς* erklärt sich als „Attraktion" eines ursprünglichen *ᾗ* (durch welche) oder vielleicht *ἥν* (Akkusativ des inneren Objekts Mk 10, 38; Jo 17, 26) durch den vorausgehenden Genitiv *παρακλήσεως* vgl. z. B. Eph 4, 1; AG 1, 22. Mithin: *Gelobet sei der Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi, der Vater des Erbarmens und Gott voll lauter Tröstung, der uns tröstet ob aller unserer Bedrängnis, daß wir imstande sind die in jeglicher Bedrängnis Befindlichen zu trösten vermöge der Tröstung, mit der wir selber getröstet werden von Gott.* Indem alles, was zum Lobe Gottes gesagt werden wollte, in die dreifache Bezeichnung des Subjekts hineingelegt ist und diese Bezeichnungen sich in fortschreitender Spezialisierung übereinander aufbauen, erhalten Gedanke und Ausdruck Fülle, Kraft und eindruckvollste Steigerung.

[1, 5—7.] [1]) Die Sätze 5—7 untereinander und mit dem Vorher-

---

[1]) In 6 und 7 ist die disjunktive Periode in doppelter, durch abweichende Reihenfolge der einzelnen Teilglieder bewirkter Form überliefert: dem allen Quellen gemeinsamen Anfang (a) *εἴτε δὲ θλιβόμεθα ὑπὲρ τῆς ὑμῶν παρακλήσεως* schließt sich in B alsbald an (b) *τῆς ἐνεργουμένης ἐν ὑπομονῇ τῶν αὐτῶν παθημάτων ὧν καὶ ἡμεῖς πάσχομεν*; darauf folgt dann (c) *καὶ ἡ ἐλπὶς ἡμῶν βεβαία ὑπὲρ ὑμῶν*, ferner das 2. Glied der Disjunktion selbst (d) *εἴτε παρακαλούμεθα ὑπὲρ τῆς ὑμῶν παρακλήσεως καὶ σωτηρίας* und schließlich als Übergang zum folgenden (e) *εἰδότες, ὅτι* ... Vertreten ist diese Form auch durch DG und die hauptsächlichsten Zeugen der altlateinischen Übersetzung, durch KL und den späteren Syrer, jedoch mit dem Unterschied, daß hier hinter dem ersten *παρακλήσεως* (in a) noch *καὶ σωτηρίας* steht, ein Mehr, das angesichts der Überlieferungsreihen und in Anbetracht dessen, daß seine Weglassung eine bedeutende Erleichterung bildet, doch wohl zu der Ursprungsgestalt dieser einen Textform gerechnet werden muß. Ihr stellen ℵ A C M P, ein einzelner handschriftlicher Zeuge der altlat. Übersetzung, dazu aber auch Ambrst., ferner die Vulgata, der ältere Syrer etc. den Text in folgender Anordnung gegenüber: a (mit *καὶ σωτηρίας*), d (ohne *καὶ σωτηρίας*), b c e. Beza, Wetstein, Lachmann und Tischendorf 1859 gaben den Text der ersten Ordnung (mit *καὶ σωτηρίας*); unter den neueren Herausgebern hält ihn völlig nur B. Weiß aufrecht, aber in der verkürzten Gestalt nach B. Bengel und Tischendorf VIII und von Soden geben die zweite Form. Syntaktisch stehen sich beide Formen gleich, sofern jede die Annahme zweier verkürzter Hauptsätze in den beiden Gliedern der Disjunktion erfordert. Bengels Regel: proclivi scriptioni praestat ardua, spräche für die erste Form, wenn diese wirklich schwieriger wäre; sie ergibt aber in Wahrheit nichts Schweres, wohl aber Unzusammenhängendes und Verworrenes (1. *τῆς σωτηρίας τῆς ἐνεργουμένης ἐν ὑπομονῇ* ...;

gehenden in ein sicheres Verhältnis zu stellen, hat die Auslegung zumeist nicht vermocht. Sie betrachtet 5 als bloßen Zwischensatz (Osiander), empfindet ihn als ziemlich zwecklos (Rückert) oder nimmt ihn seinem Wortlaut entgegen als Darstellung einer allgemeinen Christenerfahrung (B. Weiß). Das kommt aber daher, weil der Trennungspunkt in der ganzen Gedankenreihe regelmäßig nach 5 angesetzt wird. Dann muß natürlich v. 5 für sich als Grundangabe zu 4, speziell zu 4 b gezogen werden. Zur wirklichen Begründung der Fähigkeit des Pl, den ihm widerfahrenden Trost an andere weiterzugeben, könnte aber v. 5 allein nur dann dienen, wenn hier zu der vorher schon ausgesagten regelmäßigen Kombination von Leidens- und Trosterfahrung ein neues Moment hinzugefügt würde. Das ist aber nicht der Fall. Nicht einmal das *περισσεύει*, das Moment also des Überschwangs an Leiden und Trost, tritt besonders hervor, da doch schon vorher durch *ἐπὶ πάσῃ τῇ θλ.* und *ἐν πάσῃ θλίψει* die Vorstellung der Massenhaftigkeit [1]) erweckt ist, da ferner durch die Stellung des zweimaligen *περισσεύει* sowohl wie insonderheit des *καί* im Nachsatz des Komparativsatzes der Ton nicht auf das Verbum, sondern auf die antithetischen Subjekte geworfen wird. v. 5 für sich als Grundangabe zu 4 gezogen ergibt also nur eine schwächliche und inhaltsarme Wiederholung von 3 f. Dazu kommt, daß bei dieser Verbindung das *δέ* in 6 recht lästig wird. In 4 mit 5 wäre ja dann festgestellt, Apostel seien fähig, aus dem Überschwang der eigenen Leidens- und Trosterfahrung heraus Trost an alle Bedrängten weiterzugeben. Zu dieser Aussage stände aber die Disjunktion von 6 auf keinen Fall im Gegensatz. 6 würde vielmehr einen bestätigenden Nachweis für 4 f. bilden oder auch eine Folgerung daraus, so daß man also statt *δέ* ein *γάρ* oder *οὖν* erwarten müßte. Aus dem allen geht hervor, daß 5 nicht mit 4, sondern mit 6 in

2. c schiebt sich inhaltlos zwischen b und d; 3. *εἰδότες* und c stehen in keinem inneren Zusammenhang mit d). Vor allem aber kommt in Betracht, daß nach dem ganzen Aufbau des ersten Kapitels der Nachdruck durchaus auf den Gedanken fällt, daß Gott Tröstung gewähre; durch die Anordnung aber, die vorhin an erster Stelle besprochen ist, wird dasjenige Glied des disjunktiven Satzes, das davon handelt, um alle seine Schwere gebracht und fälschlich das ganze Gewicht des Gedankens in das erste, vom *θλίβεσθαι* handelnde Glied verlegt. — Durch Streichung von *ὑπὲρ τῆς ὑμῶν παρακλήσεως* nach dem *θλιβόμεθα* und Versetzung des *καὶ σωτηρίας* hinter das zweite *παρακλήσεως* gedachte Blaß (vgl. Könnecke, Emendationen zu Stellen des NT [= Beiträge zur F. chr Th. XII, 1] S. 21) dem Texte zu Hilfe zu kommen; so geht aber gerade die sinnvolle Antithese, die im Ganzen steckt (vgl. weiter unten), verloren.

[1]) Nur diese Vorstellung steckt in *περισσεύει*; ein komparativischer Sinn wie I. 8, 8 vgl. Rm 3, 1; II, 9, 1 darf hier nicht darin gesucht werden, am wenigsten mit Chrys. für das erste *περισσεύει* in der Richtung auf das Maß der Leiden Christi selber.

einen näheren Zusammenhang gesetzt werden muß. Die logische Kraft des ὅτι muß dann allerdings auf das ganze Gefüge der Sätze in 5 und 6 bezogen werden. Das ist aber durchaus möglich. Denn die syntaktische Subordination, die mit ὅτι gegeben ist, ist doch oftmals so locker (vgl. Phl 1, 29 f.), daß seine logische Kraft über die Grenze des grammatisch zugehörigen Satzes hinaus wirkt. Das ganze Gefüge also von 5 und 6 und 7 begründet die in 4 behauptete gottgewirkte Verkettung von Empfang der Tröstung im eigenen Leiden und Fortgabe derselben an andere Bedrängte und zwar zunächst in 5 durch die Feststellung, daß die Voraussetzung für jene Fortgabe, nämlich die stete Verbindung von Leiden und Tröstung im eigenen Leben wirklich und in reichem Maße statthat; weiter aber (δέ!) durch den Nachweis, wie aus dieser Kombination, mag das eine oder das andere ihrer Glieder im Vordergrund stehen, in der Tat auf die Leser Gewinn an παράκλησις übergeht. 6 c und 7 beschließen dann diesen Nachweis durch den Ausdruck der hinsichtlich jenes Erfolges bestehenden Zuversicht. So müssen 5—7 in engem Zusammenschluß gelesen und alles darin der Nachwirkung des „Dieweil" am Anfange unterstellt bleiben: [1, 5—7] *Dieweil, gleichwie die Christusleiden sich reichlich bei uns einstellen, so stellt sich durch Christus reichlich ein auch die uns widerfahrende Tröstung; sei es aber, daß wir bedrängt werden, so* (aus dem Vordersatz ist jeweils das Verbum in den unvollständigen Hauptsatz hinein zu ergänzen vgl. Rm 12, 7 ff.) *werden wir es eurer Tröstung und Errettung zugute; sei es, daß wir getröstet werden, so werden wir's eurer Tröstung zugute, die sich wirksam erweist in standhaftem Ertragen der nämlichen Leiden, die wir erleiden. Und die Hoffnung steht bei uns fest für euch, indem wir wohl wissen, daß ihr so gut, wie an den Leiden, so auch an der Tröstung beteiligt seid.* Die Christusleiden in 4 a sind hier ohne Zweifel die Bedrängnisse, die Pl gerade in II so lebhaft bespricht, 4, 8 ff.; 6, 4 ff.; 11, 23 ff. und wie deren eine sonderliche alsbald in 1, 8 genannt wird, also das Mißgeschick, die Beschwerde, Anfeindung und Gefährdung, die der apostolische Beruf mit sich bringt. Aus diesem Sachverhalt bestimmt sich der Sinn des Gen. τοῦ Χριστοῦ: die Leiden werden nach Christus genannt, weil sie aus dem Verhältnis zu Christus erwachsen (vgl. Eph 3, 1; Phlm 1. 9. 13), indem die Tatsache, daß der Messias in dieser Welt Leiden über sich ergehen lassen mußte, sich zu einer auch das Leben seiner Jünger und Diener gestaltenden Regel entwickelt (vgl. 4, 10; Rm 8, 17; Kl 1, 24; Gl 6, 17).[1]

[1] Die Benennung geht also doch nicht bloß auf eine äußere und zufällige Ähnlichkeit, sondern drückt aus, daß der Lebenszusammenhang des Apostels mit seinem Herrn tatsächlich und notwendig ein Leidenszusammenhang ist. Der Lebenszusammenhang besteht gegenüber dem verklärten Christus; daß damit aber zugleich ein Leidenszusammenhang gesetzt ist,

Eben darin, daß in diesem Sinne die Leiden auf Christus (und sein Kreuz Gl 6, 12) zurückgehen, ist es auch begründet, daß sie nicht ungetröstet verlaufen. Der beiden Gliedern des Komparativsatzes in 5 gemeinsame Hinweis auf Christus erklärt also die Regelmäßigkeit der Verknüpfung von Leiden und Trost, und das *καθὼς-οὕτως* drückt demnach nicht eine bloße rechnerische Gleichsetzung, sondern einen logischen, nahezu kausalen Zusammenhang aus. Ist die Tröstung vorhanden *διὰ τοῦ Χριστοῦ*, so erhellt, daß als tröstendes Subjekt jetzt wie in 3 und 4 Gott zu denken ist. Gott tröstet aber, indem er bewirkt, daß Christus, der erhöhte Herr und Träger alles Heils II, 13, 4, sich an dem Heimgesuchten als Quelle der Freude und des Mutes erweist [1]) (vgl. Rm 8, 35—37). Solche *περισσεία* aber (*δέ*!) kommt von ihren ersten und eigentlichen Empfängern aus ganz denen zustatten, die mit diesen im Verhältnis der Gemeinde zu den ihren geistlichen Lebensstand vermittelnden Predigern verbunden sind. Die schon in 4 enthaltene Aussage wird dabei insofern kühn und froh erweitert, als nun nicht erst von dem *παρακαλεῖσθαι*, sondern schon von dem *θλίβεσθαι* eine entsprechende Wirkung aufgezeigt wird. Diese gedankenvolle und starkmütige Vertiefung verderben alle diejenigen Auslegungen, welche das *θλίβεσθαι* doch irgendwie umdeuten in ein geduldiges Ertragen und eine damit geschehende Darbietung ermunternden Beispiels. Eine Verengerung des Gedankens aber würde es bedeuten, wenn man die heilbringende Wirkung des *θλίβεσθαι* darin finden wollte, daß durch solche Erfahrungen die *θλιβόμενοι* gerade zu kräftigem Trösten befähigt werden (Mey.-H.). Kommt vielmehr das *θλίβεσθαι*, wie der Zusatz *ὑπὲρ . . . σωτηρίας* besagt, in letzter Linie der *σωτηρία* zustatten und behält hier *σωτηρία* selbstverständlich den tiefen und bestimmten Sinn der ewigen Errettung in Gott, so muß Pl in 6 a daran denken, daß die *θλῖψις* derer, die hier reden, im Verfolg ihrer apostolischen Dienste ihnen erwächst und daß sie also ihnen auferlegt und von ihnen getragen wird im Interesse der durch die Predigt des Evangeliums zu ver-

---

kommt daher, daß der verklärte zugleich der geschichtliche Christus ist. — Allgemeiner ist der Begriff der Gemeinschaft des Leidens mit Christus an jenen Stellen, wo sie nicht für den Apostel, sondern für den Christen insgemein ausgesagt und gar so ausgesagt wird, daß nicht Bedrängnis und Tröstung, sondern Sterben und Auferstehen einander gegenübergestellt werden Rm 6, 3; Phl 3, 10.

[1]) Also wirklich der „pneumatische" Christus, wenn man so will (Schettler, Die paulinische Formel *διὰ Ι. Χρ.* 1907); nur sollte auch hier nicht die künstliche, unpaulinische Ablösung dieses pneumatischen von dem geschichtlichen Christus erzwungen und überhaupt nicht in einer mindestens sehr mißverständlichen Ausdrucksweise von einer „Formel" geredet werden — In den Zeiten der Aufklärung verstand man dies *διὰ τ. Χρ.* = durch die Lehre Christi oder, wie Semler, = ex felici christianismi successu.

mittelnden [1]) Tröstung, einer Wirkung nämlich, die doch nur einen Teilbestand bedeutet innerhalb der umfassenden, durch *σωτηρία* bezeichneten Gesamtwirkung der apostolischen Predigt. Die Apostel werden bedrängt, indem sie predigen, und dienen, weil mit ihrer Predigt, so auch mit der ihnen selbst dadurch verursachten Bedrängnis dem ewigen Heile der Leser. Ähnliches gilt aber auch und natürlich von der *παράκλησις,* die den Predigern beschert wird. Nur wird hierbei, entsprechend dem Umstande, daß die *θλῖψις* mit dem apostolischen Beruf so gut wie identisch, die *παράκλησις* dagegen innerhalb desselben ein zwar regelmäßiges, aber doch nicht mit ihm selbst gesetztes Moment ist, auch die Segenswirkung nicht in der Weitschaft, wie bei der *θλῖψις,* sondern in besonderer Richtung bestimmt: sie zeigt sich darin, daß die so Getrösteten durch diese ihre spezielle Erfahrung auch die anderen trösten und sie so befähigen, auch ihre Leiden standhaft zu ertragen (zu dem medialen *ἐνεργουμένης* vgl. Gl 5, 6; 1 Th 2, 13; Rm 7, 5). Statt daß daher vom zweiten Gliede aus betrachtet das *καὶ σωτηρίας* des ersten als unwesentlich erscheint (Mey.-H.), ergibt sich vielmehr eine bedeutungsvolle Antithese: vom ernsten *θλίβεσθαι* wie vom freudebringenden *παρακαλεῖσθαι* gehen Wirkungen aus; die erstere mündet durch die *παράκλησις* hindurch in die freudenreiche *σωτηρία*, die letztere, auch durch *παράκλησις* hindurch, in die Fähigkeit und Willigkeit zu leiden. Das alles legt der Vf. aber dar in der Stimmung der Zuversicht, die hier, ohne das es ausgesprochen wird, dem Zusammenhang gemäß nur dies zum Inhalt haben kann, daß jener Segenszusammenhang sich an den Lesern verwirkliche. *ἡ* vor *ἐλπίς* mit fast demonstrativischer Kraft: die auf das Gesagte bezügliche Hoffnung. Insonderheit aber erstreckt sich diese Hoffnung auf den Eintritt der zuletzt genannten Wirkung, der *ὑπομονή*. Denn gerade für diese Erwartung bildet die durch ein anakoluthisch mit *ἡμῶν* verbundenes *εἰδότες* [2]) eingeführte Tatsache, daß die Leser wirklich mit den Aposteln zusammen an Leiden und Tröstung Anteil haben, die Grundlage. Dieser Anteil besteht aber nicht in Mitgefühl mit den leidenden Aposteln, sondern, wie

---

[1]) Bousset's und Lietzmann's Annahme, Pl denke an eine mystische Fernwirkung, die den Trost übertrage, steht doch allzusehr in der Luft und kümmert sich nicht das Geringste um das ausdrückliche *εἰς τὸ δύνασθαι ἡμᾶς παρακαλεῖν* in 1, 4. — Belser findet in *θλιβόμεθα ὑπὲρ τῆς σωτ. ὑμῶν* den Gedanken an ein der Gesamtheit zugute kommendes verdienstliches Leiden.

[2]) Solche Anakoluthie des Partizipiums (im Nominativ) in bezug auf den Kasus des Nomens, dem es zugehört, ist schon im klassischen Griechisch möglich (Kühner-Gerth II 2, S 105 ff.), kommt auf Inschriften vor (vgl. Mey.-H.), ist in den volkstümlichen Urkunden der *κοινή* nichts Ungewöhnliches (Oxyrh. Pap. III, 532, 2 ff.: *ἔδει μέν σε ... διαπέμψαι τὰς δραχμὰς κ. εἰδώς ὅτι ...*), ist aber allerdings bei Pl besonders häufig, vgl. 9, 11. 13; 10, 4 f.; Eph 3, 18; 4, 1 ff.; 4, 17 f.; Kl 1, 9 ff.; 2, 2; 3, 16; Phl 1, 30.

der Blick auf τοὺς ἐν πάσῃ θλίψει in 4 und auf τῶν αὐτῶν παθημάτων ὧν καὶ in 6 zeigt, in gleichartigen Erlebnissen; nur so kann ja auch von einer Gemeinsamkeit auch der Tröstung die Rede sein.

Schwierig ist es, etwas über den geschichtlichen Anlaß nachzuweisen zu den Aussagen über den Anteil der Leser an den παθήματα τοῦ Χριστοῦ. Sie abzuschwächen zu einem bloßen Hinweis darauf, daß solche Leiden sie künftig treffen könnten und würden, geht gegen den Text (ἐστέ in 7!, das übrigens auch für den dortigen Nachsatz gilt; ein etwaiges ἔσεσθε hätte nicht hinzugedacht werden können, sondern hinzugesetzt werden müssen). Zur Zeit von I war zwischen der äußeren Lage des Pl und der der Gemeinde in K ein merklicher Unterschied (4, 9—13). Was sich daran seitdem geändert habe, sind wir außerstande aus Quellen direkt zu belegen. Die Einflußnahme der judenchristlichen Opposition in K, von der II genug zu merken gibt, kann auf keinen Fall unter den Begriff der θλῖψις für die Gem. gezogen werden. Doch erlaubt vielleicht der Bericht AG 20, 3 über das, was dem Pl von korinthischen Juden am Ende seines (zur Zeit von II noch bevorstehenden) Aufenthalts zugedacht war, einen Rückschluß darauf, daß auch schon vorher, wenn nicht die ganze Gemeinde, doch einzelne ihrer Glieder von jener Seite her manches zu erdulden bekamen. Nicht undenkbar ferner, daß, wenn die Gemeinde gerade unter der Wirkung von I ihre Eigenart auch gegenüber dem umgebenden Heidentum, z. B. in Rechtssachen, geschlechtlichen und ehelichen Verhältnissen und hinsichtlich der Anteilnahme an heidnischen Kultusübungen schärfer zur Geltung brachte, dann auch nach jener Seite hin die Verhältnisse sich zuspitzten. Endlich ist zu bedenken, daß II nicht bloß an K, sondern an die Christen in ganz Achaja sich wendet und daß auf diesem großen Gebiete namentlich kleine Gemeindlein und vereinzelt lebende Christen leicht manches Bittere zu erdulden bekamen. Daß dabei starke Gradunterschiede bestehen zwischen dem, was ein Pl auf seinen Berufswegen, und dem, was die achäischen Christen in ihrem relativ ruhigen Stand an Widerwärtigkeiten zu erfahren bekommen, ist gewiß. Pl sieht aber darüber ganz hinweg, weil es ihm offenbar in der augenblicklichen Lage näher liegt, die Gleichartigkeit und innere Verbundenheit zwischen ihm und der Gemeinde zu empfinden und aufzuzeigen. Warum und wozu das aber? Warum und wozu überhaupt gerade dieser Anfang des Briefes? Wirkt irgendwie eine polemische Nebenbeziehung daraufhin mit, daß die judaistischen Widersacher des Pl dessen Leiden als wohlverdiente göttliche Züchtigung (für seinen Antinomismus) hinstellten (so Klöpper, wenigstens für den in παθήματα τοῦ Χριστοῦ enthaltenen Gedanken; Schmiedel)? Gegen diese Annahme spricht 1. die Tat-

sache, daß eine Verdächtigung dieser Art in den direkt polemischen Abschnitten des Briefes nirgends berührt wird, daß sie zu den dort wirklich besprochenen Vorwürfen (vgl. 10, 2 f. 10; 11, 6 u. 12) und auch zu dem Abwehrverfahren des Pl in Kap. 11 B und 12 A nicht paßt, da in 11 nur die Fülle, nicht aber eine göttliche Notwendigkeit der Leiden aufgezeigt und noch dazu in 12 Leidenszustände aufgedeckt werden, die den Gegnern gewiß nicht bekannt waren; Pl hätte ja dann mit beidem ihnen selber Waffen in die Hand gegeben; 2. die Tatsache, daß auch in 1, 3—7 selbst der Schwerpunkt der Betrachtung nicht in den Leiden für sich ruht. Beherrschend treten hier vielmehr hervor die Gewißheit einer immer wieder sich durchsetzenden, im persönlichen Leben und für das Amtswerk fruchtbaren παράκλησις (wie in I, 1, 1—9 der Name Jesus Christus neunmal, so erscheint in II, 1, 3—7 der Begriff παράκλησις bzw. παρακαλεῖν nicht weniger als zehnmal) und der Nachweis der inneren Verbundenheit des Vf. mit seinen Lesern in diesem Erlebnis. Daß beides dem Vf. unmittelbar wichtig war, läßt sich aus der Lage, innerhalb deren II entstand, vollkommen begreifen. Eben damals war dem Pl inmitten einer gerade durch die Beziehungen zu K besonders gesteigerten Anfechtungszeit auch besondere Ermunterung von Gott her und zwar gerade wieder aus den Beziehungen zu K heraus zuteil geworden (2, 12; 7, 5 ff.). Es konnte daher gar nicht ausbleiben, daß Pl, als er nun daran ging, mit K nach überwundener Spannung alsbald brieflich in Verkehr zu treten, von jenem Doppelten sich innerlich leiten ließ, von der Zuversicht, daß selbst aus dem Leiden seine berufliche Fruchtbarkeit Nutzen ziehe, und von dem Gefühle der engsten Zusammengehörigkeit der Leser mit ihm. Die sozusagen chiastische Gedankenfügung in 6 (unsere Trübsal dient zu eurer Rettung — unsere Tröstung kommt euch im Leiden zugute) ist geradezu auch stilistisch ein charakteristischer Ausdruck ebenso sehr für die frische Freudigkeit, mit der sich Pl immer wieder über alles Niederdrückende des Daseins erhebt und erhoben fühlt, wie für seine innige Verbundenheit mit der Gemeinde: alles Schwere fördert sein Werk, alles Persönliche dient der Gemeinde. So findet er sich persönlich mit allem zurecht und gewinnt von da aus auch für seine Beziehung zur Gemeinde die rechte seelische Stellung und für seinen Brief an sie die entsprechende Weise der Auseinandersetzung. 1, 3—7 entspricht mit seiner ganzen Eigenart ganz unmittelbar diesem Sachverhalt. Man braucht also, um den Anfang des Briefes zu begreifen, nicht an reflektierte Absicht auf Polemik zwischen den Zeilen oder an den Wunsch zu denken, über richtige Schätzung des Leidens usw. zu belehren. Dieser Briefanfang erwächst vielmehr gerade so, wie er ist, durch eine einfache innere Notwendigkeit aus der äußeren und der seelischen

Lage des Ap. Dann ist er aber zugleich von höchster Bedeutung für alles folgende. Denn es ist zu erwarten, daß das ihn beherrschende Motiv die Gesamtgestalt des Schreibens beeinflußt. Das trifft denn auch im höchsten Grade zu. Der Gedanke an die in Leiden und Tröstung sich begründende und bewährende Herrlichkeit des apostolischen Amtswerks und an die darauf sich beziehende zarte und unmittelbare Verbundenheit der k Gemeinde mit dem Ap hat mindestens für den ganzen ersten Teil des Briefes thematischen Wert.[1] Der Nachweis für das alles erfolgt aber doch nicht einfach dazu, daß die Tatsache überhaupt ausgesprochen werde; vielmehr verbindet sich damit der praktische Zweck, diejenigen Punkte zu besprechen, welche aus den Vorkommnissen der letzten Zeit heraus noch zwischen Pl und der Gemeinde schwebten. Innerhalb jenes tiefen und versöhnenden Grundgedankens und der mit ihm gegebenen Grundstimmung, ja unter dem Schutze dieser Stimmung und dieses Gedankens letzte Mißverständnisse zu beseitigen — darin besteht die schon durch den Eingang fixierte Eigenart unsres Briefes.

1. Hauptteil (1, 8—7, 16).

Der aufklärende Rückblick auf die Ereignisse der letzten Zeit.

1. Einleitung (1, 8—1, 14).

Bildet 1, 3—7 ein höheres Gegenstück zu den für den Anfang eines Briefes herkömmlichen Höflichkeitswendungen, so beginnt mit 1, 8, und nicht erst mit 1, 12 der eigentliche Sachinhalt des Briefes. Das erhellt einmal daraus, daß nun der spezielle, in 6 und 7 wirksame Gesichtspunkt von der Beteiligung auch der Kr an Leiden und Tröstung verlassen und von dem allgemeinen Gedanken von

[1]) Wenigstens die eine Seite dieser Doppelbeziehung hat u. a. Bengel erkannt in seinem Urteil: Communio sanctorum, in corde Pauli, Titi, Corinthiorum, aliarum ecclesiarum exercita, egregie repraesentatur in hac epistula

3—7, dem steten Zusammenhang von Bedrängnis und Trost, fortgegangen wird zu dem Hinweis, in welcher besonderen Art sich innerhalb der jetzt zu erörternden Verhältnisse das erste Moment jenes Zusammenhangs, nämlich das Dasein von *θλῖψις*, bei Pl verwirklicht habe. Weiter aber auch daraus, daß die Eingangsdanksagung sich in 6 b und 7 zum Ausdruck der Hoffnung umgestaltete und gerade solche Wendung von Dank zur Hoffnung für den Abschluß der Briefeingänge des Pl charakteristisch ist. vgl. I. 1, 8 f.; Eph 1, 11 ff.; Ph 1, 11, auch Rö 1. 11. Endlich aber wohl auch aus der sprachlichen Form von 8, da mit *οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν* bei Pl ganz analog zu der verwandten, im Briefstil so häufigen Formel *γινώσκειν σε θέλω* die Wendung sei es zu einem neuen Gegenstand der Erörterung (bzw. einer wichtigen sachlichen Einzelmitteilung Rm 1, 13 u. 11, 20) sei es zur Materie des Briefes überhaupt vollzogen wird.[1]) *γάρ* aber steht, weil es sich um den erläuternden Nachweis für die Richtigkeit der in 3—7 ausgesprochenen These handelt.[2]) Da *θλίψεως* durch den Artikel determiniert ist und da nichts Näheres über den tatsächlichen Verlauf der Sache mitgeteilt, sondern nur nachdrücklich ihre Schwere ins Licht gestellt wird, so müssen die K von jener Bedrängnis an sich schon unterrichtet gewesen sein — wohl durch Titus gelegentlich seines eben beendigten Aufenthalts in K (7, 6 ff.).

[1]) Zu Pl vgl. I, 10, 1; 12, 1; 11, 3; Phl 1, 12; Kl 2, 1. *οὐ* ist dabei zum regierenden Verbum gestellt, während es logisch zum Infinitiv gehört, wie in *οὔ φημι ἰέναι* u. ä. Ausdrücken. Die Anwendung der doppelten Negation (*οὐκ-ἀγνοεῖν*) verstärkt den Appell an die Aufmerksamkeit.

[2]) Textkritisch ist zu 8—11 zu bemerken, daß in 8 das durch B K L M bezeugte *ὑπὲρ τῆς θλίψεως* doch wohl dem sprachlich noch geläufigeren *περί* vorzuziehen ist; inhaltlich ist dabei bekanntlich *ὑπέρ* ganz gleich dem neutralen *περί* vgl. Rm 15, 9; Jo 1, 30. — Die Reihenfolge *καθ' ὑπερβολὴν ὑπὲρ δύναμιν ἐβαρήθημεν* dürfte die ursprüngliche sein; sie entspricht mit ihrer unmittelbaren Aneinanderfügung der Maßbezeichnungen wohl auch dem Stile des Pl (vgl. 4, 17) besser als *καθ' ὑ. ἐβαρ. ὑπὲρ δύν.* (so D G K L und die Versionen). — In 10 überliefern die altlat. (in d) und die beiden syrischen Übersetzungen den Plural an Stelle von *ἐκ τηλικούτου θανάτου*; die Vulgata gibt de tantis periculis (ebenso f; in r ist nur de tantis lesbar): *ἐκ τηλικούτων θανάτων* las aber auch Origenes (cat. zu Eph S. 158 und de init. 2, 248). Angesichts dieser Bezeugung und da der Singular das gewöhnlichere und auch dem Zusammenhang wenigstens auf den ersten Blick angemessenere ist, dürfte der Plural doch zu beachten sein. — Nach *ἐρρύσατο ἡμᾶς* folgt a) in ℵ B C P, min., einzelnen Zeugen der Vulgata: *καὶ ῥύσεται*; b) in D° G K L M; in vulg. und syr² . . . *καὶ ῥύεται*; c) in A D* und syr¹ alsbald *εἰς ὃν ἠλπ.* (die altlateinischen Zeugen verteilen sich auf die verschiedenen Formen). *ῥύσεται* konnte, in Anbetracht des nochmaligen *ὅτι καὶ ἔτι ῥύσεται*, am ersten zu Abänderung oder Streichung reizen; es empfiehlt sich übrigens auch aus Gründen der Auslegung (s. diese). — In 10 b geben B D* M einfach *ἠλπίκαμεν καὶ ἔτι* . . . Das Fehlen des *ὅτι* macht aber auch den Satz *εἰς ὃν ἠλπίκαμεν* zu einem ganz zwecklosen und matten Anhängsel von 10 a und zerreißt, indem es nötigt, mit *καὶ ἔτι* einen neuen Hauptsatz zu beginnen (so B. Weiß), den Fluß der Rede.

wohin er offenbar gerade in jener kritischen Zeit entsendet worden war. Um was für einen Vorfall es sich dabei gehandelt habe, auf diese Frage antworten die Ausleger mit den allerverschiedensten Lösungsversuchen. Für die Entscheidung geben folgende Erwägungen den Ausschlag. Pl verlegt den Vorfall nach Asien (nämlich in die römische, das westliche Kleinasien umfassende Provinz A.). Das beweist, da sich Pl zur Zeit von II ja in Mazedonien aufhält, nicht, daß die *θλῖψις* nicht in der Hauptstadt der Provinz, in Ephesus, stattgefunden habe. Ja, da die Trübsal nach „Asien" verlegt ist 1, 8 und dann 2, 12 das doch auch zu Asien gehörende Troas doch als ein Ort genannt ist, der erst nach der Trübsal erreicht wurde, so erhellt, daß man die Trübsal sich auch nicht an jedem beliebigen Orte von Asien denken darf, sondern nur in demjenigen Gebiet der Provinz, von welchem aus Pl nach Troas ging — also doch, wenn nicht ein Ort auf dem Wege von E nach Tr, dann E selber. Höchstens das eine könnte man daher mit einigem Grunde aus jener allgemeinen Ortsbezeichnung schließen, daß die Bedrängnis nicht spezifisch örtlich bedingt und begrenzt war, sondern aus der allgemeinen Lage der Missionsarbeit in der Provinz hervorging. Der Begriff *θλῖψις* ist viel zu allgemein, als daß aus ihm irgend etwas Näheres entnommen werden könnte. Pl benennt so ebensogut z. B. rein seelische Bekümmernis (2, 4) wie Leiden durch Verfolgung (Phl 1, 16) oder irgendwelche sonstige Lebensbeschwerung (I, 7, 28). In unserem Falle freilich ist klar, daß es sich um eine von Gegnern ausgehende Lebensbedrohung handelt. Die Sache war mit ernstester, ja wenn die Textform *ἐκ τηλικούτων θανάτων* zu Recht besteht, vielleicht mit von mehreren Seiten drohender oder mehrfach sich wiederholender Todesgefahr verbunden. Menschenauge sah keinen Ausweg, Menschenkraft hatte keine Hilfe mehr. Alle Erwägungen, die man anstellen konnte, endigten in der Einsicht, daß das Äußerste unausbleiblich eintrete. Dabei klingen die Bemerkungen des Pl fast so, als ob die Bedrängnis nicht sogleich in solcher Heftigkeit eingesetzt habe, wohl aber dann in rascher Steigerung alle Erwägungen des Widerstands durch die Gewißheit eines unentrinnbaren Ausgangs niedergeschlagen habe. Der Gebrauch des Plurals *ἡμῶν* dürfte ferner beweisen, daß die Sache mindestens nicht rein individuell den Pl betroffen habe. Endlich muß das Vorkommnis zwar von solcher Natur gewesen sein, daß Pl auf Wiederholung beständig gefaßt sein mußte V. 10f., muß aber sich dessen ungeachtet doch auch für Pl aus dem, was er in seinem an immerwiederkehrenden und dauernden Gefahren (11, 23) so reichen Leben bisher durchgemacht hatte, so charakteristisch herausheben, daß es zu einer bedeutsamen Erprobung jenes allgemeinen Gesetzes 1, 3—7 zu dienen vermochte. Diese aus dem Texte selbst er-

kennbaren Züge des Ereignisses drängen doch sehr stark zur Erinnerung an AG 19, 23ff., freilich unter der Voraussetzung, daß in der Beschreibung des Lukas die mit dem Krawall des Demetrius zu Ehren der Artemis verbundenen persönlichen Gefahren wenigstens für Pl (vgl. dagegen AG 19, 29) in den Hintergrund geschoben sind, wie denn des Pl Erinnerungen an seine Bedrangnisse überhaupt viel reicher sind als des Lukas Mitteilungen darüber.[1])

[1]) Aus dem einfachen und seit 1, 3 ununterbrochenen Gebrauch der ersten Person Pluralis scheint hervorzugehen, daß auch Timotheus an jener θλῖψις beteiligt war. Das bedeutet dann freilich eine Differenz gegenüber AG 19, 22. Doch ist zu bemerken: 1. daß aus II auch dann, ja gerade dann, wenn man annimmt, daß Pl hier den Plural immer von sich und Timotheus bzw. noch anderen gebraucht, von sich speziell aber im Singular geredet habe, kein einwandfreies Bild von der Beteiligung des Timotheus an den letzten Erlebnissen des Pl sich ergibt. Denn nach jenem Kanon hätte Pl nicht nur ursprünglich jenen beabsichtigten Übergangsbesuch in K ohne den Tm machen wollen 1, 15. 23; 2, 1, sondern er wäre, während nach 1, 8ff. Tm zur Zeit der θλῖψις mit ihm zusammen gewesen wäre, nach Troas doch ohne diesen gekommen und hätte ohne diesen die Reise nach Mazedonien fortgesetzt 2, 12f., wäre aber bei der Ankunft in Mazedonien und bei der Rückkunft des Titus doch wieder mit Timotheus zusammen 7, 5f. Und schließlich müßte man dazu noch annehmen, daß zum wirklichen Besuche in K Pl zur Zeit von II doch allein sich aufzumachen gedacht habe 9, 4; 12, 14. 20; 13, 1. Schon wegen dieser Inkonzinnitäten darf man daher aus dem Wechsel der Ausdrucksweise keine zu bestimmten Schlüsse ziehen; 2. daß dieser Wechsel sich überhaupt nicht sicher oder sicher nicht allein aus dem Unterschied erklärt, daß in einem Falle Pl und Tm, im anderen aber Pl allein an den Ereignissen beteiligt gewesen sei vgl. 8, 18 mit 12, 18; auch 8, 24 mit 7, 14, sowie 7, 14a mit 7, 14b; 3. daß in 1, 19, wo ἡμεῖς seinem Umfang nach über Pl und Tm hinaus erweitert wird, in der Explikation des ἡμεῖς Silvanus sogar zwischen Pl und Tm geschoben wird, was erkennen läßt, daß dem Vf. des Briefes Tm doch nicht so als Mitverfasser gegenwärtig war, daß das ἡμεῖς primär immer diesen eingeschlossen hätte. Aus allem dürfte hervorgehen, daß es zwar nicht grundlos ist, wenn Pl aus der von Anfang aufgenommenen 1. Pl. Plur. in den Singular übergeht, daß aber der Gebrauch des Plur. noch kein allgemeingültiger Beweis ist weder dafür, daß Pl hier sich und andere, noch dafür, daß er dabei neben sich gerade den Tm meine. Vgl. noch 1, 13 mit 2, 3. 9 u. 7, 8; 1, 23 mit 1, 24; 5, 11a mit 5, 11b. Es muß immer jeder Fall solchen Übergangs für sich selbst erwogen werden. Für 1, 8—11 nun bietet auch die Nähe der Grußüberschrift noch keine ganz sichere Gewähr, daß hier unter dem ἡμεῖς gerade Tm und nur er mitzuverstehen sei. 1, 3—7 ist eine Erfahrung, die gewiß nicht für diese beiden nur, sondern für die ganze um Pl konzentrierte Gruppe von Missionsarbeitern zu Recht besteht. Hatte das ἡμεῖς hier diesen allgemeinen Sinn, so konnte es in der Besprechung der θλῖψις fortgeführt werden, ohne sich nun plötzlich einzuschränken auf Pl und Tm, vorausgesetzt nur, daß noch andere an der Gefahr beteiligt waren, was übrigens die AG selbst bestätigt 19, 29. Ja es konnte dann und mußte vielleicht sogar im Plural fortgefahren werden selbst für den Fall, daß Tm damals gerade nicht zugegen war, sonst wäre geradezu die falsche Vorstellung hervorgerufen worden, als ob die Sache rein individuell gewesen wäre. Den äußeren Hergang kannte man ja übrigens in K bereits. — Im übrigen könnte auch im Berichte der AG ein

Mit leicht verständlichem Bilde wird diese Bedrängnis als eine zu Boden drückende Last beschrieben, das Maß dieses Druckes aber dahin bestimmt, daß es im Verhältnis zum Begriffe Last an sich, also objektiv ein überhohes,[1]) im Verhältnis zur Kraft des Betroffenen, also subjektiv ein über sie hinausgehendes war. (Zu diesem Verständnis von *καθ' ὑπερβολήν*, wonach es den Begriff in sich selber steigert, vgl. 4, 17; 12, 7; I, 12, 31; Gl 1, 13; Rm 7, 13). Jene erste Näherbestimmung wird also durch die zweite steigernde dahin fortgeführt, daß die auch an sich betrachtet übermäßige Schwere der Last selbst für die — objektiv betrachtet gewiß ebenfalls besonders hohe — Widerstandskraft des Ap zu groß war. Mißhandlung und Beschwernis hatte in solchen Fällen Pl oft genug schon erduldet. Diesmal aber handelte es sich offensichtlich um mehr, so daß die Betroffenen nicht bloß daran verzweifelten, unversehrt, sondern sogar (*καί*) daran, am Leben zu bleiben. Das seltene *ἐξαπορεῖσθαι* steht hier wie *ἀπορεῖν τινος* mit einem Genitiv offenbar in der Art eines Gen. privativus (Dion. H. Antt. R. 7, 18 *ἐξαπορεῖσθαι ἀργυρίου*), ist aber doch nicht Bezeichnung eines äußeren Mangels an einem Gute, sondern einer p s y c h i s c h e n Notlage, eines Bewußtseins um solchen Mangel an Rat und Hilfe, daß Lebensberaubung mit Bestimmtheit erwartet wurde. Geht nun *ἐξαπορηθῆναι* auf das Seelische, so ist wahrscheinlich, daß *ἐβαρήθημεν* nicht auch schon die innere Empfindung meint (so LXX 2 Mo 7, 14; 2 Mkk 13, 9, in beiden Fällen allerdings mit ausdrücklicher Nennung von *καρδία*, bzw. *φρονήματα*), sondern die objektive Wucht der Sache selbst [1, 8]: *Nicht nämlich wollen wir euch in Unkenntnis lassen in betreff der Bedrängnis von uns, die in Asien stattgefunden hat, daß wir im Übermaß über Vermögen hinaus belastet wurden, so daß wir ganz verzagten sogar am Leben*[2]) — kein Appell an das Mitleid der

Irrtum über den Zeitpunkt der Sendung des Tm mit untergelaufen sein Diejenigen, welche das „Wir" der Trübsal von Pl und Tm verstehen und doch die Notiz der AG über die frühere Entsendung des Tm aufrecht erhalten wollen, müssen annehmen entweder, daß Tm aus Mazedonien noch einmal nach Asien zurückgekehrt sei, oder daß die *θλῖψις* in II, 1, 8 einen längere Zeit vor der Abreise des Pl aus E und Asien und also auch längere Zeit vor dem Aufstand des Demetrius geschehenen Vorfall meine. Jenes ist wenigstens vom Standpunkt des Berichts der AG aus höchst unwahrscheinlich; dieses aber auch schon deshalb abzulehnen, weil dann jener für den Ausgang der Arbeit des Pl in E doch so dramatisch charakteristische Aufstand in II gar nicht berührt. statt dessen aber irgendein mehr oder weniger individuelles und sozusagen zufälliges Erlebnis so stark hervorgehoben wäre.

[1]) Vgl. Tebt. Pap. 23: *καθ' ὑπερβολὴν βεβαρυμμένοι ἐπί τῷ* . . .

[2]) *ἐξαπορεῖσθαι* so schon Ambr. und Chrys.; Tertullian dagegen (de resurr. carn. 48) de vita haesitare und Itala und Vulgata sogar: ut taederet nos etiam vivere. — In den Papyri *ἐξαπ.* n u r Eleph. Pap. 2, 10 = Mangel leiden, mit dem Akkusativ *τι*.

Leser, aber eine ehrliche Aufdeckung eigenen Schwachseins, wie sie dem frommen Gemüte sich gerade da aufdrängt, wo es unter dem lebendigen Eindruck der göttlichen Hilfe steht und wo es mit dem Nächsten die rechte Herzenssprache zu reden begehrt. In 9 pflegt man nun das ἀλλά aus dem negativen Sinn des ἐξαπορεῖσθαι zu erklären und es als steigernde Fortsetzung der in 8 gegebenen Beschreibung zu verstehen = ja sogar. Dabei ist aber übersehen 1. daß die Konstruktion mit ὥστε verlassen wird und infolge davon 9 a von dem ihm inhaltlich verwandten, weil gleichfalls seelisch gemeinten ἐξαπορηθῆναι syntaktisch abgetrennt wäre, um auf das räumlich und sachlich entferntere ἐβαρήθημεν zurückzuweisen; 2. daß nach dem für 9 a gewählten Tempus nicht sowohl etwas Weiteres erzählt, sondern der dauernd gültige Hauptinhalt des Geschehnisses herausgehoben wird, wie er noch jetzt nach seinen Gründen und Zwecken klar vor dem Ap liegt; 3. daß durch das so stark betonte αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς (vgl. Rm 8, 23) und seine Nachwirkung im ἵνα-Satz der V. 9 mit einer so wuchtigen Antithese (wir — Gott) ausgestattet wird, daß er dadurch sich durchaus selbständig gegen das Vorausgehende abgrenzt. In stärkst adversativem Sinne setzt demnach ἀλλά dem Hinweis auf die Größe der θλῖψις und deren Wirkung auf das menschliche Empfinden nun eine höhere Wahrheit, nämlich die Aussage des Zweckes entgegen, um dessen willen Gott es zu jener Steigerung kommen ließ (Hofm.). Soweit die geringen Spuren reichen, die der offenbar sehr beschränkte Gebrauch des Wortes ἀπόκριμα in dem uns überlieferten Quellenmaterial hinterlassen hat, kommt ihm die Bedeutung „(amtlicher) Bescheid", nicht aber die von alten und neuen Lexikographen und Auslegern ihm oft zugeschriebene „Urteil, Urteilsspruch" zu (vgl. Joseph. Antt. 14, 10. 6; Polyb. expl. vat. 12, 26 b, 1; Corpus Inscr. Gr. 1625. 28; 2349 b, 23 und die bei Herwerden, Lexicon suppletorium gr. et d. s. v. und bei Nägeli, Wortschatz des Ap Pl S. 30 gegebenen Nachweise). Mithin stand es so, daß Pl, indem er die Lage und den Umfang der ihm zu Gebote stehenden Mittel erwog, sich in bezug auf den Ausgang der Sache nur einen auf Tod lautenden Bescheid zu erteilen vermochte (der Genitiv wie bei σημεῖον περιτομῆς Rm 4, 11 und vielen ähnlichen Verbindungen). Dieses damals herausgekommene Ergebnis (ἐσχήκαμεν) hat sich ihm aber schließlich in einen höheren, schon an die früher ausgesprochene Verknüpfung von Bedrängnis und Tröstung anklingenden Zusammenhang gefügt, nämlich in die Einsicht, daß er gerade davon den Gewinn eines gefestigten Vertrauens auf Gott davontragen sollte. Dessen Höhe wird dadurch näher bestimmt, daß Gott geradezu als der die Toten erweckende bezeichnet wird (vgl. dazu Rm 4, 17 ff.; Eph 1, 20; Hb 11, 19; auch Jes 26, 19 und Ez 37). Zu dieser Höhe des Vertrauens führt aber natürlich nicht sowohl die Größe

der Bedrängnis selbst als die erfahrene Errettung. Sie wird im Relativsatze ausgesagt. Der — textlich wahrscheinlich vorzuziehende — Plural ἐκ τηλικούτων θανάτων (= Todesnöte vgl. 11, 23) mag sich dabei vielleicht darauf beziehen, daß mehrere auf verschiedene Weise an der Todesgefahr beteiligt waren (vgl. den Bericht der AG) oder daß dem Pl selbst auf verschiedene Weise Gefahr drohte, indem — was freilich reine Vermutung ist — etwa auch der stets aktionsbereite jüdische Haß gegen Pl die Gelegenheit jener heidnischen Volksbewegung irgendwie zu einer Nachstellung gegen ihn benützte. Daß der dankbaren Erinnerung daran sich in ῥύσεται sogleich ein Ausdruck der Zuversicht für die Zukunft anfügt, ist dabei durchaus begreiflich; das Präsens ῥύεται dagegen empfiehlt sich schon textkritisch (vgl. Anm. 2 S. 36) weniger und würde auch durch nichts von dem gedeckt werden, was wir aus II über die augenblickliche Lage des Pl zu erkennen vermögen (1, 4; 2, 14; 7, 5f.). Die Wiederholung des ῥύσεται in 10b ist freilich als so auffallend befunden worden, daß man schon in alter Zeit durch Textänderung vgl. Anm. 2 auf S. 36, neuerdings auch durch Abänderung der herkömmlichen Satzgliederung helfen wollte (Hofm.: ἐρρύσατο ἡμᾶς. καὶ ῥύσεται, εἰς ὃν ἠλπίκαμεν, καὶ ἔτι ῥύσεται ... B. Weiß: ἐρρύσατο ἡμᾶς καὶ ῥύσεται, εἰς ὃν ἠλπίκαμεν. καὶ ἔτι ῥύσεται ...). Daß diese Änderungen unschön, ja im Fluß der Rede unmöglich sind, liegt am Tage. Sie sind aber auch ganz unnötig. Nichts lag ja näher, als daß Pl das zuerst nur leichthin sich anfügende καὶ ῥύσεται verstärkend wiederholte, zumal da er an den so wiederholten und nachträglich noch unterstrichenen (das καί entspricht hier am besten unserem „wirklich" vgl. zu I, 7, 11 u. 28 sowie Oxyrh. Pap. 472, II, 7) Ausdruck seiner Zuversicht noch einen ihm besonders wichtigen Gedanken neuer Richtung anzufügen wünschte. Dies geschieht in dem die Umstände, unter denen jene Rettung eintreten wird, beschreibenden Partizipialsatze in 11.[1]) Nicht mit direkter Bitte, aber mit zarter Andeutung, als wäre es etwas Selbstverständliches, nimmt Pl die Fürbitte der Kr für sich in Anspruch (vgl. 1 Th 5, 25; 2 Th 3, 1; Rm 1, 9 u. 15, 30; Kl 4, 3 u. 12; Eph 6, 19; Phl 1, 3 u. 19), zeigt ihnen also den Raum, der in seinem Leben und Arbeiten für ihre Anteilnahme bleibt, und bewährt damit das von Anfang hervortretende Bestreben, jeden Faden festzuhalten, der zwischen ihm und dem Herzen der Leser hin- und herzulaufen vermag (vgl. S. 24f. u. 34ff.). So treten die beiden Relativsätze 10a und 10b (mit 11a)

[1]) Der Partizipialsatz erinnert formell ganz an die vielen Genitivi absoluti, durch welche in den Papyrusurkunden die näheren Modalitäten eines Vertrages ausgedrückt zu werden pflegen. Dort und an unserer Stelle nimmt der Partizipialsatz an dem futurischen Charakter des Hauptsatzes Anteil.

jeder mit durchaus selbständigem und wichtigem Inhalt nebeneinander, ja fügen sich anaphorisch zu schöner Steigerung zusammen. Das die Periode abschließende Kolon endlich erklärt sich formell (ἵνα in abgeflachtem finalem Sinn vgl. Blaß-Debrunner § 388 u. 394) daraus, daß nun gesagt wird, worauf sich letztlich die Absicht oder wenigstens die Erwartung des Pl bei der Inanspruchnahme der Fürbitte der Kr richte; sachlich daraus, weil solche durch vielfaches gemeinsames Bitten erreichte göttliche Gabe dann erst recht Gegenstand vielseitigen Dankes werden wird. Der gewünschte enge Zusammenhang zwischen den Bittenden und denen, für die sie bitten, malt sich dabei auch formell in der Häufung der Näherbestimmungen. *τὸ εἰς ἡμᾶς χάρισμα* ist nach dem Kontext die aus der göttlichen *χάρις* gewährte und zu gewährende immer wiederkehrende Errettung, die aber natürlich an und für sich und für das Gefühl des Apostels deshalb dankenswert erscheint, weil ihm dadurch ermöglicht wird, seine Arbeit im Dienste Christi zu tun (vgl. Phl 1, 29). Zu dem mit sächlichem Subjekt verbundenen passivischen *εὐχαριστεῖν* vgl. Hermas Sim. VII, 5: *τοῦτο εὐχαρίστει τῷ θεῷ* = dafür danke Gott.[1] Die Stellung des Artikels zeigt, daß *ἐκ πολλῶν προσώπων* nicht mit dem Subjekt verbunden werden soll; es muß also als Näherbestimmung des Prädikats bzw. des ganzen Satzes genommen werden. Es fragt sich nur, ob *πρόσωπον* dabei in der Bedeutung „Angesicht“ oder in der Bedeutung „Person“ gedacht ist. Fest steht, daß der Ausdruck nichts mit den aus dem Hebräischen her in LXX so geläufigen Präpositionalausdrücken *ἐκ προσώπου* etc. zu tun hat; denn dabei steht immer der Singular, selbst wenn es sich um das *πρ.* einer Mehrheit handelt, vgl. LXX 2 Kö 7, 23 u. 23, 11; 4 Kö 17, 8, und nie steht der abhängige Genetiv zwischen *ἐκ* und *πρ.* Mithin wird auch *πολλῶν* nicht als Gen. subj. (= *πρόσωπα* vieler), sondern als adjektivisches Attribut zu *πρ.* zu verstehen sein. *πρόσωπον* = Person entspräche an sich wohl dem Sprachgebrauch der jüngeren Gräzität, sofern unter Person zugleich ein Moment des Hinweises auf den Charakter oder die Rechtsstellung eines Individuums enthalten ist. Dadurch ist selbst da noch der Gebrauch des Wortes bestimmt, wo es (erst seit der Kaiserzeit) beginnt, wirklich den einfachen Sinn von Person anzunehmen (vgl. die Belege bei S. Schloßmann, Persona u. *Πρόσωπον* 1906 S. 42 f.). Von einer derartigen Nebenbetonung ist an unserer Stelle aber keine Rede. Übrigens spricht gegen die Bedeutung „Person“ auch die Prä-

[1]) Mit persönlichem Subjekt steht das Passivum öfters, vgl. die von Passow citierten Stellen und Deißmann, Bibelstudien 119, dazu noch die Catene zu unserer Stelle (*ἵνα εὐχαριστηθῇ ὁ θεός*) und *εὐχαριστεῖν* mit persönlichem Akkusativobjekt in Oxyrh. Pap. 71, Z. 21 f. (anders Berl. Gr. Urk. 327, 11).

position ἐξ: nicht als ob sie überhaupt nicht beim Passivum zu stehen vermöchte, aber sie scheint dabei doch mehr die Ursache zu bezeichnen, von welcher her eine Wirkung veranlaßt wird oder ausgeht, als das in der Wirkung tätige Subjekt (vgl. 2, 2 u. Phl 1, 23; auch Kühner-Gerth § 430, 2, c). Dazu kommt endlich, daß namentlich auch im biblischen Anschauungskreis die Vorstellung, daß Stimmung und innerer Besitz sich in den Mienen spiegele, doch recht geläufig ist, vgl. LXX Hiob 4, 15; Judith 6, 9; Sirach 7, 24; 10, 5; 13, 25f.; 25, 23. So haben denn auch die alten griechischen Ausleger und die Altlateiner, bei mancher Verschiedenheit im einzelnen, πρ. im buchstäblichen Sinn genommen.[1]) Demnach ist also dies der Wunsch und die Hoffnung des Ap, daß von vielen, zu Gott in dankbarer Freude sich erhebenden Angesichtern her (vgl. Jo 17, 1; Lk 18, 13; Hiob 22, 26; Ps 121, 1; 123, 1; Esra 9, 6) Danksagung zu Gott aufsteige. διὰ πολλῶν könnte an sich wohl, in Analogie z. B. zu Hb 13, 22, von der Fülle der Worte verstanden werden, in der sich der Dank schon deshalb vollziehen wird, weil er von vielen stammt. Da aber, wie ἐκ π. πρ. in Antithese zu τὸ εἰς ἡμᾶς χ. steht, offenbar auch διὰ πολλῶν auf Antithese zu ὑπὲρ ἡμῶν angelegt ist, so dürfte die persönliche Fassung von διὰ πολλῶν vorzuziehen sein. Nicht das geringste an der Form des Ausdrucks deutet dabei auf eine Verschiedenheit des Umfangs des ersten und des zweiten πολλῶν hin. So werden sich die beiden Bestimmungen nicht so gegeneinander abgrenzen, daß durch ἐκ πολλῶν πρ. der Umkreis der Dankenden, durch διὰ πολλῶν der Umkreis derer benannt wäre, durch deren Gebete jene Vielen Anlaß zum Danke bekommen. Jenes bezeichnet vielmehr den Ort, von wo der Dank ausgeht, dieses diejenigen, durch die er laut wird. In beiden Fällen ist also der gleiche Personenkreis gemeint nur unter leise verschiedener Vorstellungsart. Dieser Personenkreis aber umfaßt nicht bloß die Bittenden und den Pl selbst, sondern auch diejenigen, welche von dem auf die Fürbitte auch der Kr hin dem Pl gewährten χάρισμα Nutzen ziehen und dadurch zum Danke getrieben werden, also die durch die fortgesetzte Missionsarbeit des Pl zu Rettenden (vgl. 3, 17; 4, 15). Im Blick auf diesen umfassenden Erfolg motiviert

[1]) d schreibt in multifacie; g: in multa facie; Ambr.: multorum faciebus (erklärt: multorum causa); Pel.: ex multarum personis facierum (erklärt: ex multorum conventu). — Vulgataquellen schwanken zwischen ähnlichem und der zur offiziellen Geltung gekommenen LA ex multorum personis. Die griechischen Quellen lesen nicht ganz selten ἐν πολλῷ προσώπῳ, was wahrscheinlich — trotz des Zusammenklangs mit d und g — doch irgendeine Verschlimmbesserung des ἐκ π. πρ. ist; vielleicht bahnte sich aber von daher an die in der späteren Exegese häufige aber unmögliche Auffassung ἐκ π. πρ. = in vielerlei Hinsichten (etwa Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft [Bengel]).

sich dem Pl das eigentümliche ἐκ πολλῶν προσώπων vielleicht auch so, daß diese „Vielen" an dem gemeinsamen Gegenstand des Dankes doch auf recht verschiedene Weise beteiligt sind und demgemäß auch auf den vielen Angesichtern die verschieden verursachte Stimmung des Dankes sich mannigfaltig spiegelt. Also [1, 9—11]: *Aber wir für uns in unserem Innern haben den Todesbescheid getragen, damit nicht unser Vertrauen stehe auf uns, sondern auf den Gott, der die Toten erweckt; auf ihn, der aus so dringenden Todesnöten uns rettete und retten wird; ihn, zu dem wir festiglich hoffen daß er wirklich fortfahren wird zu retten, indem auch ihr mit Dienste leistet zu unserem Besten durch das Beten, auf daß von vielen Angesichtern her der auf uns erfließende Gnadenerweis durch viele dankend gerühmt werde in bezug auf uns.*

Dies der Anfang der materiellen Erörterungen des Briefes. Daß er gerade so geschieht, kann durch eine teilnehmende Äußerung der Gemeinde, die etwa durch Titus übermittelt ward, veranlaßt sein. Da aber durch den Wortlaut selbst diese Möglichkeit nicht einmal gestreift wird, so müssen wohl noch andere Gründe für die Gestaltung des Anfangs gesucht werden, um so mehr, als der rasche Übergang in 12 zeigt, daß Pl durchaus nicht beabsichtigt, sich näher mit jener Bedrängnis zu befassen. Sie rechtfertigt sich in der Tat sowohl psychologisch als historisch. Jenes, weil der Hinweis auf die θλῖψις ganz in der Linie des Briefeingangs liegt, den dort ausgesprochenen Gedanken durch Beziehung auf den praktischen Fall fruchtbar machen läßt und durch seine innere Zartheit im Einklang mit der Grundstimmung des Briefes ein weiteres Gegengewicht schafft im Herzen des Pl selbst und zugleich seiner Leser gegen etwaige üble Nebenwirkung der noch nötigen Erörterungen. In beides, in seine Erlebnisse und in seinen Dank, zieht er seine Gemeinde mit hinein. Historisch aber dann wenn jene θλῖψις in irgendeiner näheren Beziehung zu den Verhältnissen und Vorkommnissen steht, hinsichtlich deren Pl sich anschickt mit den Kr noch Auseinandersetzungen zu pflegen. Denkbar wäre solch eine Beziehung an sich ebensogut in sachlicher wie in zeitlicher Hinsicht. Erstere wäre gegeben, wenn das Verhalten des Pl gegen K irgendwie durch jene Bedrängnis in Asien wäre beeinflußt worden. Davon läßt sich aber keine Spur entdecken. Dann bleibt also die zeitliche Beziehung übrig, und es rechtfertigt sich mithin die Vermutung, Pl komme deshalb hier im Beginn seiner Auseinandersetzungen mit K auf jene θλῖψις zu sprechen, weil sie den Anfangspunkt des Zeitabschnittes bildet, innerhalb dessen die im folgenden zu besprechenden Verhältnisse gedacht werden müssen. Die Vermutung entspricht aber auch aufs allerbeste der leicht erkennbaren Tatsache, daß Pl zum min-

desten im ganzen ersten Teil seines Briefes die chronologische Folge der Ereignisse zum Leitfaden seiner Auseinandersetzungen nimmt. Vgl. 2, 1. 3. 12; 7, 5 ff. Nur zwingende Gründe des Wortlauts würden uns daher weiterhin veranlassen dürfen, über das durch jenen Anfang fixierte Zeitmaß zurückzugehen. Konkreter gesprochen: was sich von der Zeit des ephesinischen Krawalls an zwischen Pl und K begeben hat, darüber will Pl jetzt, wo sein Besuch in K bevorsteht, sich aussprechen.

[1, 12—14][1]) Durch ein *γάρ* wird die neue Reihe von Aussagen an das Vorausgegangene geknüpft. Es ist also zu erwarten, daß irgend etwas an dem Vorausgegangenen begründet oder näher nachgewiesen wird. Die Mitteilung über die neue schon zurückliegende *θλῖψις* ist das, wie auf der Hand liegt, nicht. Folglich muß sich *γάρ* auf die in 10 b und 11 ausgesprochenen Erwartungen beziehen. Aber auch auf sie nicht alle. Daß Gott ihn ferner retten werde, hat Pl sicher nicht deshalb zu hoffen gewagt, weil er sich den K gegenüber tadellos gezeigt hat. Er hätte ja in diesem Falle auch weniger auf das Bezug nehmen dürfen, was er getan hat, als auf solches, was er auch ferner tun wird und zu tun fortfährt. In Wirklichkeit aber benennt er mit *ἀνεστράφημεν* eine Tatsache der Vergangenheit und denkt diese also offenbar als Grund für eine Wirkung, welche nur Vergangenes bedarf um möglich zu sein. Kommt dieses schon Geschehene nun nicht in Betracht für das, was Pl von Gott erwartet, so doch für das, wofür er in 11 die K in Anspruch genommen hatte, nämlich ihre Willigkeit, für ihn zu Gott zu beten. Dem entspricht, daß 12—14 zwar nicht ohne jeden Blick ins Allgemeine (*ἐν τῷ κόσμῳ*) verlaufen, sich gleichwohl aber doch ganz und eng um das konzentrieren, was speziell die Kr an Pl erlebt haben. Nachdem also Pl in 11 b seinen Gedanken in jenes große Zukunftsbild hat auslaufen lassen, kehrt er zu 11 a zurück und knüpft an die dort ausgesprochene Gewißheit nun den Grund, um dessen willen er sie zu hegen das Recht hat. Er liegt in der Art seines Verhaltens in K und zu K. Dies wird aber nicht einfach als Tatsache ausgesprochen (etwa *ἐν ἁπλότητι γὰρ* . . .), sondern mit *ἡ γὰρ καύχησις* . . . eingeleitet. Man hat vermutet, diese Form des Ausdrucks sei veranlaßt dadurch, daß man in K den Pl wegen seiner Neigung sich

---

[1]) Von den neueren Herausgebern wird in 12 regelmäßig *ἁγιότητι* gelesen mit ℵ*ABCKMP. Die Quellen des westlichen Textes, aber auch ℵ[c] und L sowie die beiden Syrer geben *ἁπλότητι*. Für *ἁγιότητι* spricht namentlich die Seltenheit des Wortes (im NT nur noch Hb 12, 10), die den Gedanken an Korrektur nahelegen mochte; für *ἁπλότητι* aber seine spezifische und dadurch dem Zusammenhang angemessenere Bedeutung. Wir ziehen darum *ἁπλότητι* vor. In 13 weisen alle durch Auslassung von *ἀλλ'* oder *ἢ* oder *ἃ* entstandenen Varianten auf die Mutterform *ἀλλ' ἢ ἃ* . . . hin.

zu rühmen verdächtigt habe (vgl. 3, 1; 5, 12); nun spiele er auf diesen Vorwurf an und zeige Recht, Maß oder Gewissensmäßigkeit seines *καυχᾶσθαι*. Sehr wahrscheinlich ist das aber nicht. Denn es müßte dann doch im Vorausgegangenen etwas enthalten sein, was etwa die Gegner aufs neue zu jenem Vorwurf reizen und so seine Abwehr veranlassen konnte. Derlei kann aber aus 11 doch nur mit Mühe herausgelesen werden. Vielmehr erklärt sich 12a so: Pl ist sich bewußt, jene *συνυπουργία* der Kr erwarten zu dürfen, weil auf seiner Seite ein Sichrühmen oder ein Ruhm vorhanden ist, woraus jener Anspruch sich vollkommen rechtfertigt. Die Aussage davon aber wird alsbald in die bestimmtere Form gekleidet, worin solche ihm zur Verfügung stehende *καύχησις* bestehe. Daher bei *καύχησις* der Artikel (vgl. den Art. in Rm 15, 17 u. Gl 6, 4). Für *καύχησις* selbst wird hier durch das hinzutretende *ἐστίν*, durch seine Parallelisierung mit dem Gewissenszeugnis und endlich dadurch, daß ein Deklarativsatz ihm folgt und also nicht eine T ä t i g k e i t beschrieben, sondern ein I n h a l t expliziert wird, die in der Wortbildung ausgedrückte Aktivität (Sichrühmen) zurückgedrängt.[1]) Nicht d a ß er sich rühmt, will Pl aussprechen, sondern daß etwas vorhanden ist, d e s s e n er sich rühmt, und was es um dasselbige sei. Der durch vorausweisendes *αὕτη* (vgl. Phl 2, 1; 13, 9; Phlm 1, 25; 1 Tm 1, 9) vorbereitete Deklarativsatz wird seinem Geltungswert nach noch näher gesichert durch das in der Art einer Apposition zum vorausgegangenen Prädikat *αὕτη* eingeschaltete *τὸ μαρτύριον τῆς συνειδήσεως* (vgl. die genaue Parallele zur Form des Satzes in 1 Th 4, 3; sachlich ganz analog ist Rm 9, 1). Der Ap darf also jene *συνυπουργία* um so getroster in Anspruch nehmen, als die Tatsachen, auf die er, sich rühmend, zur Begründung verweist, von der letzten und innersten menschlichen Instanz bestätigt werden. Er versichert damit zugleich im voraus für die noch zu erörternde spezielle Angelegenheit in 13f., daß auch in Hinsicht darauf sein Gewissen ihm seine *ἁπλότης* und *εἰλικρίνεια* bestätigt. Der diesen angefügte Genitiv *θεοῦ* — auszulegen nach

---

[1]) Das Verhältnis des der Form nach aktivischen *καύχησις* und des ebenso passivischen *καύχημα* läßt sich für den Sprachgebrauch des Pl dahin bestimmen: 1. es gibt Fälle, wo durch die Form des Ausdrucks und durch den Zusammenhang an *καύχησις* das aktive bzw an *καύχημα* das passive Moment (= Objekt oder Grund, auf die sich das Sichrühmen bezieht) so deutlich hervorgehoben wird, daß beide Begriffe sich klar gegeneinander abgrenzen und nicht vertauscht werden könnten, vgl. 1, 14 und umgekehrt II, 15. 31; 2. es gibt aber auch Fälle, wo der eine Begriff in den anderen übergeht, weil eben das jedem einzelnen an sich eigene spezifische Moment im Zusammenhang nicht hervortritt, vgl. Rm 4, 2; I, 5, 6 und andrerseits II, 11, 10; hierher gehört unsere Stelle; 3. *καύχησις* scheint allerdings seine Sonderart häufiger zu bewahren als *καύχημα*. — Übrigens besteht eine ganz ähnliche Ineinanderschiebung des aktiven und des passiven Moments bei *μαρτύριον* und *μαρτυρία*.

Maßgabe des S. 26 aufgestellten Kanons — benennt beide Verhaltungsweisen nach Gott, weil sie dem Pl kraft der Beziehung eignen, in welche Gott zu Pl getreten ist. Daß Gott ihm diese Gaben verliehen habe und daß etwas Gottgemäßes ihnen eignet, dies doppelte ist in τοῦ ϑεοῦ enthalten. Das Selbstzeugnis des Ap bekommt durch solche Näherbestimmung erst recht Bedeutung. Denn es ist eine Einfalt und Lauterkeit höherer Ordnung und darum höchsten Ansprüchen genügend, die Pl damit von sich behauptet. Einfalt ist unzweideutige, in Demut und Lauterkeit beharrende Klarheit, Freiheit von allem versteckten Wesen und heimlichen Nebenabsichten und allem Wankelmute; εἰλικρίνεια die durchsichtige, sonnenhelle Makellossigkeit und Reinheit, die der schärfsten Prüfung standhält. Zur Sache vgl. 2, 17; 4, 2; 5, 10 f.; zum Ausdruck 11, 2; Phl 1, 8, auch Rm 3, 23; Jo 12, 43. Durch ἐν ἁπλ. . . . werden Einfalt und Lauterkeit als der Bereich bezeichnet, innerhalb dessen sich Pl bewegte. All seine Betätigung verlief also in Verwirklichung dieser gottgewirkten und den Menschen zum Abbild Gottes gestaltenden Tugenden. Diesem Sinne der Präposition könnte sich an sich auch die weitere Nebenbestimmung: οὐκ ἐν σοφίᾳ κτλ. unterstellen. Allein sie wird durch das folgende ἀλλά doch näher mit dem nachfolgenden ἐν χάριτι ϑεοῦ als mit dem Vorhergehenden verknüpft. In der Verbindung mit χάρις ϑεοῦ kann aber natürlich ἐν nicht eine Gesinnung bezeichnen, in deren Betätigung sich ein Mensch bewegt. Der Sinn der Präposition wandelt sich eben auch hier je nach dem Inhalt des Begriffs, mit dem sie verbunden wird, und den bei diesem Begriffe möglichen Vorstellungen. Dem räumlichen Charakter des Ausdrucks nach (ἀναστρέφεσϑαι ἐν = sich hin- und herwenden innerhalb) erscheint also allerdings auch die Gnade Gottes als der Bereich, in dem sich Pl bewegte. Aber Gottes Gnade ist solch ein Bereich doch in anderem Sinn als die Einfalt und Lauterkeit. Sie ist nämlich Bereich des menschlichen Handelns dann, wenn ein Mensch in seiner Lebensbetätigung ganz und stetig innerhalb der Beweggründe und Grundsätze beharrt, welche der Besitz der göttlichen Gnade bei ihm hervorbringt. Pl ist sich bewußt, mit seinem apostolischen Wirken ein reiner Ausdruck und ein untadeliges Werkzeug der göttlichen Gnade geblieben zu sein (I, 4, 4). Damit ist nun auch schon der Sinn von οὐκ ἐν σοφίᾳ σ. bestimmt. Fleischliche Weisheit leitete ihn dabei nicht, d. h. nicht das bestimmte seine Tätigkeit, was aus der sündigen, selbstsüchtigen und unwahrhaftigen Naturart des Menschen hervorkommt an klugen Absichten, verschmitztem Verfahren, launischer Wandelbarkeit und also, auch wenn es sich als Weisheit gibt, doch ungöttlicher Art ist. Das ἐν ἁπλ. καὶ εἰλ. ist durch diese zweite Näherbestimmung wesentlich gesteigert und verallgemeinert. Zugleich aber ist durch

die Zurückführung des Rühmenswerten auf Gottes Gnade alles menschlich Versuchliche am καυχᾶσθαι abgewehrt und auch für den gegenwärtigen Augenblick des Sichrühmens die Einfalt bewahrt, die die ganze Tätigkeit des Ap ziert. Im Blick auf seinen ganzen Wandel hat Pl solch ein gutes Gewissen. Nicht ohne edles Hochgefühl hinsichtlich der bisher erreichten Ausdehnung seiner Arbeit (10, 13 ff.) sagt er dabei, solch ein Wandel sei ἐν τῷ κόσμῳ geschehen. Er darf aber solchen Ruhm doch in besonderem Maße (ohne streng komparativischen Nebensinn) für seinen Verkehr mit K (πρός c. Acc.) beanspruchen. Denken konnte Pl bei dieser Betonung wohl an recht verschiedenes, etwa an die in den Verhältnissen und in der Art der korinthischen Arbeit gelegene stärkere Versuchung zum Gebrauche fremdartiger Mittel, ferner aber an die gerade dort geübte Vermeidung alles Anscheins von Erwerbsinteressen (I, 9, 6 ff.), an die ernste und reiche Ehrlichkeit seiner bisherigen Auseinandersetzungen mit K insonderheit in I, der doch nirgends seines Gleichen neben sich hat, usw., lauter Dinge, deren Wert für sein inneres Gefühl noch dadurch erhöht ward, daß von ihm überhaupt schon die Existenz einer christlichen Gemeinde in K besonders geschätzt wurde I, 9, 2; II, 3, 2 und zwar aus Gründen, die, wie wir glauben, gerade aus unserem Briefe heraus eine besondere Beleuchtung erfahren (vgl. den Exkurs nach 2, 4 über Zwischenreise und Zwischenbrief). In solchen Erwägungen also allgemeinerer Art zunächst mochte er schreiben [1, 12]: *Denn unser Ruhm ist der, das bezeugt unser Gewissen, daß wir in Gottes-Einfalt und -Lauterkeit, nicht in fleischlicher Weisheit, sondern in der Gnade Gottes unsern Wandel führten in der Welt, ganz besonders aber im Umgang mit euch.* Aber 1, 13 zeigt alsbald, daß Pl doch einen ganz besonderen Anlaß bei seiner Erklärung im Auge hat.

[1, 13 f.] Es dürfte angezeigt sein, die neue Aussage zuerst im Allgemeineren zu überdenken. Am Tage liegt, daß sie irgendwie dem Anspruch, den Pl in 12 erhoben hat, zur Erhartung oder Erläuterung dienen muß. Dort hat Pl erklärt, ganz besonders in K in allem seinem Verhalten durchsichtige Einfalt betätigt zu haben. Er berief sich für diese „Prahlerei" auf das gute Zeugnis seines eigenen Gewissens. Stellt nun 13 Tatsachen fest, um derer willen Pl solchen Ruhm sich zueignen darf, oder, noch schärfer bestimmt, verneint er hier Tatsachen, die, wenn sie richtig wären, jenen Ruhm zunichte machen müßten, so tut er das so, daß er sich für die Richtigkeit der Behauptung und das damit erhärtete Recht zu seiner καύχησις auf das ἐπιγινώσκειν der Gemeinde selber beruft. Er nimmt also, indem er in 13 eine seiner καύχησις entgegenstehende Tatsache verneint, zugleich neben dem Zeugnis des eigenen Gewissens, auf das er sich in 12 berufen hatte, die Überzeugung und Anerkennung der Gemeinde für sich und sein

„Selbstlob" in Anspruch. Näher geschieht das aber in bemerkenswerter Abstufung. ἀπὸ μέρους nämlich hat sich die richtige Einsicht in die Lauterkeit des Verhaltens des Ap bei der Gemeinde schon durchgesetzt. ἕως τέλους soll und wird sie sich aber erst noch, wie Pl hofft, bei ihr durchsetzen. Die beiden Präpositionalausdrücke bestimmen nicht das Subjekt näher; denn sonst müßte es wohl ausdrücklich benannt, also zu dem ἐπιγνώσεσθε bzw. ἐπέγνωτε ein ὑμεῖς, nämlich ὑμεῖς ἕως τέλους bzw. ὑ. ἐκ μέρους gesetzt sein. Auch das Objekt (ἡμᾶς) ist es nicht, das durch sie abgestuft wird; sonst könnte am allerwenigsten gleich im ersten der beiden Sätzchen das Objekt überhaupt fehlen. Die Präpositionalausdrücke gehören also zum Prädikat. D. h.: nicht daß bis jetzt ein Teil der Gemeinde zur richtigen Beurteilung des Pl gelangt ist, das Ganze der Gemeinde aber erst noch dazu gelangen wird, wird ausgesprochen. Ebensowenig wird gesagt, daß einige der ἡμεῖς schon jetzt, andere und alle später richtig beurteilt werden, oder daß einiges an ihrem Verhalten bereits in seinem wahren Lichte stehe, anderes aber noch dunkel sei. Vielmehr werden dem Erkennen der Gemeinde zwei Stufen zugeschrieben. Auf der einen, bereits erreichten ist es ein Erkennen ἀπὸ μέρους, auf der künftigen ein Erkennen ἕως τέλους, dort ein irgendwie noch partikulares und teilweises, hier ein vollständiges und vollkommenes, dort ein vielleicht nur erst auf Einzelnes und das äußere Verhalten bezogenes, hier ein zu einem allgemeingültigen Ergebnis gelangtes, alles umfassendes, zum letzten Kern der Angelegenheiten vorgedrungenes Erkennen. Wie sich dieses Erkennen inhaltlich noch näher bestimmt, sagt der ὅτι-Satz in 14. Die Gemeinde hat — bis zu einem gewissen Grade — bereits erkannt und wird immer völliger erkennen, daß sie an ihrem Begründer und apostolischen Berater an dem Tage, an dem den Menschen alle falschen Werte aus den Augen verschwinden und klar wird, worauf es ankommt und was wirklich lobens- und liebeswert ist, nämlich an dem Tage, da Christus wiederkommt und Gericht hält, einen Gegenstand hat, dessen sie sich freudig und vor dem Angesicht des Herrn berühmt.

Es verrät Feinheit und taktvolle Klugheit des Empfindens, daß Pl das nicht sagt, ohne zugleich das Verhältnis in sein Gegenteil zu verkehren. Der Gemeinde, deren anerkennendes Urteil er für sich in Anspruch nimmt, gewährt er auch seinerseits die Anerkennung, daß auch sie für ihn selber einen Gegenstand dankbaren Sichrühmens bildet an dem Tage der Erscheinung ihres gemeinsamen Herrn. Das Entscheidendste und Umfassendste, was ein Mensch einem andern an Wert und Bedeutung für ihn selber zuschreiben kann, werden sich, das ist des Ap lebendige Zuversicht, er und die Gemeinde gegenseitig zuerkennen. Einen leise mahnenden

Nebenton in dem ἐλπίζω ὅτι ἐπιγνώσεσθε kann wohl kein Ohr überhören. Aber dessenungeachtet bildet das Ganze doch den Ausdruck einer sicheren und freudigen Gewißheit und Zuversicht. Es hatte da augenscheinlich Hemmungen und Trübungen zu überwinden gegeben. Aber sie sind, soweit sie akuter Natur waren, tatsächlich überwunden und werden, sofern noch etwas von ihnen nachklingt und weiterwirkt, bis zum letzten Rest überwunden werden. Schon mit dieser Andeutung rückt in unsern Gesichtskreis die Beobachtung, daß die so allgemeinen und umfassenden Urteile von 12 und ebenso der erst recht allgemeine Ausdruck in 14 hier doch in Beziehung stehen zu besonderen und einzelnen Vorkommnissen. Das Zeugnis, das sich Pl selbst ausstellt, und was er andrerseits von der Gemeinde für sich in Anspruch nimmt, das ist beides so generell, daß der Ap seine gesamte Tätigkeit im Auge haben kann und muß; und es hat doch beides offenbar eine Spitze in der Richtung auf eine Angelegenheit, die durch die Versicherung in 13a berührt wird. In bezug auf seinen Briefwechsel mit der Gemeinde zu K gilt der Selbstruhm der ἁπλότης und εἰλικρίνεια, den Pl in 12 ausgesprochen hat. An seinen Briefwechsel haben sich Mißverständnisse oder Mißdeutungen und Trübungen angeschlossen, deren nun bereits glücklich erfolgte Behebung den Pl zu der Zuversicht berechtigt, die in 13b und 14 laut wird.

Was hat es mit diesem speziellen Vorkommnis auf sich? Zunächst sei festgestellt, daß in 13 das erste hinter ἀλλά stehende ἤ nicht mit dem folgenden ἤ zu einem „Entweder — oder" zusammenzufassen ist. Es müßte ja in diesem Falle eigentlich mit veränderter Stellung des ἤ heißen: ἀλλ' ἃ ἢ ἀναγ. ἢ καὶ ἐπιγ. Solch eine scharfe Disjunktion paßt aber auch nicht zu dem Verwandtschaftsverhältnis, das sprachlich und auch begrifflich zwischen ἀναγινώσκειν und ἐπιγινώσκειν besteht; tatsächlich wird ja auch wirklich ἐπιγ. durch das καί in ἢ καί in Analogie, nicht in Gegensatz zu ἀναγ. gestellt. Jenes erste ἤ verbindet sich vielmehr nach altem und allgemeinem Sprachgebrauch mit der Konjunktion ἀλλά und schließt sich an das οὐκ ἄλλα an in dem Sinne: nichts anderes als (vgl. Kühner-Gerth § 534, 6; LXX 5 M 20, 17ff.; auch Luk 12, 51). Was dann diese Versicherung „Wir schreiben nichts anderes als was ihr . . ." selber anbetrifft, so fällt der Ton natürlich zunächst auf das dem γράφειν so spezifisch und direkt entgegengesetzte ἀναγινώσκετε. Das ἢ καὶ klingt, als ob Pl nur nachträglich — vielleicht unter dem Reize des Gleichklangs von ἀναγινώσκειν und ἐπιγινώσκειν — seine Aussage weiterführe und ihr über den engeren Gegensatz von Schreiben und Lesen, geschriebenem und gelesenem Wortlaut hinaus eine allgemeinere Art verleihe durch die Unterscheidung von Schreiben und Verstehen = Wortlaut und Auffassung desselben durch die Leser. Diesem

Zug zum Allgemeineren sich überlassend erweitert Pl dann das Objekt (Brief — ἡμᾶς, ohne daß freilich auf diesen Unterschied ein Gewicht fiele) und mehr noch den Inhalt des sich ergebenden schließlichen Urteils (Zuverlässigkeit oder Richtigkeit oder Ehrlichkeit des Wortlauts — Geltung des Ap als καύχημα für die Kor in allumfassender Hinsicht). Es geht aber daraus in der Tat hervor, daß das, worauf Pl hier eigentlich und zunächst zielt, die Aussage ist: Wir schreiben euch nichts anderes als was ihr lest. Betont Pl das im Zusammenhang mit Versicherungen über seine ἁπλότης und εἰλικρίνεια, so kann er kaum irgend etwas anderes im Auge haben, als daß man in K doch hinter dem einfachen Wortlaut seiner Äußerungen einen versteckten Sinn vermutet und gesucht und durch den Nachweis davon ungünstige Urteile über seine Aufrichtigkeit bei der Gemeinde hervorgerufen habe. Die Gemeinde ist ja nun schon von dieser Auffassung losgekommen; sie hat ein Verständnis gewonnen, das mit dem Selbstzeugnis des Pl in 12 in keinem Gegensatz mehr steht. Wenn Pl trotzdem auch seinerseits versichert, daß er nichts anderes schreibt, als was sie lese, und diese Versicherung andererseits ohne weitere Begründung hinstellt, so kann er nicht beabsichtigen, jenes Urteil der Gemeinde in seinem Rechte nachzuweisen. sondern nur es zu bestätigen, die von jener gewonnene richtige Auffassung auch seinerseits zu bekräftigen.

Noch fehlt uns freilich jede konkrete Näherbestimmung dieser so allgemeinen Umrisse von der Sache. Um zu jener zu gelangen beachten wir zunächst das γράφομεν. Es ist Plural und Präsens. Doch folgt aus dem ersteren keineswegs, daß Pl auch an den Briefwechsel anderer mit K denke. Allerdings bedient sich Pl, wo er in II von seinem Briefwechsel mit K spricht, des Singulars (2, 3 f. 9; 7, 8. 12 vgl. auch 1, 15. 23 ff.) und ebenso redet er überall sonst, wo er auf sein γράφειν zu sprechen kommt, in der Einzahl (Rm 15, 15; I, 4, 14; 5, 9. 11; 9, 15; 14, 37; II, 13, 10; Gl 1, 20; 6, 11; 2 Th 3, 17; 1 Tm 3, 14; Phlm 19, 21). Aber andererseits zeigt II, 10—13, wie leicht und wie unregelmäßig Pl auch in einer ganz eminent persönlichen Auseinandersetzung beständig zwischen Einzahl und Mehrzahl wechselt. Auch durch sein Tempus hebt sich γράφομεν von seiner Umgebung ab (vgl. 12 b und 15). Allein es deshalb auf den eben jetzt im Entstehen begriffenen Brief zu beziehen ist unmöglich. Das zeigt schon das ἐπέγνωτε in 14, das doch sicherlich jenen Briefwechsel in erster Linie betrifft. Es erhellt aber auch aus der Sache selbst. Der ganzen Erklärung liegt ja augenscheinlich ein ganz konkreter Anlaß zugrunde. Der kann aber natürlich nicht in dem eben erst begonnenen Briefe gesucht werden, sondern muß durch die vorausgegangene Korrespondenz hervorgebracht worden sein.

Welches ist dann dieser Anlaß und Vorfall, oder welches ist der Brief oder sind die Briefe, die ihn hervorriefen? Die zweite Frage kann wohl nicht entschieden werden ohne Berücksichtigung der Äußerungen, in denen Pl sonst in II sich mit einem an einen Brief geknüpften Mißverhältnis zwischen ihm und K beschäftigt (2, 3; 7, 8; 10, 10). Es wird sich bei der Erörterung darüber zeigen, daß Pl dabei weder I noch den vor I geschriebenen, in I, 5, 9 erwähnten Brief im Auge hat, sondern einen für uns gleichfalls verlorenen Zwischenbrief zwischen I und II. Woran aber knüpfte sich bei diesem Briefe das Mißverständnis, über dessen Beseitigung sich Pl in 1, 13 f. so sichtlich befriedigt zeigt? Der Zusammenhang mit 1, 15 ff. scheint auf Äußerungen über Reisepläne zu deuten; und die apologetischen Fragen hinsichtlich dieser Pläne in 1, 17 klingen ganz unmittelbar an das Zeugnis an, das sich Pl in 1, 12 ausgestellt hat. Trotzdem lehnen wir diese in der Auslegung vorherrschende Auffassung ab. Daß sich an Äußerungen über Reisepläne so ernste Konflikte zwischen Wortlaut und Sinn, zwischen dem, was Pl geschrieben hatte, und dem, was man in K las oder herauslas, angeschlossen haben sollten, ist sicherlich von vornherein nicht wahrscheinlich. Die Analogie ferner zwischen 1, 17 und 1, 13 wird sich uns zu 1, 17 auf andere Weise erklären. Was von 1, 15 ab gesagt wird, werden wir weiterhin überhaupt als Äußerungen nicht über briefliche Mitteilungen, sondern über Pläne und Absichten des Pl verstehen, die zwar dem Briefe von 1, 13 vorausliegen, aber erst jetzt durch II den K bekannt werden. Endlich und am schwersten aber fällt ins Gewicht, daß Pl, wo er sonst in unserm Briefe von den durch den Briefwechsel entstandenen Schwierigkeiten redet, ganz anderes im Auge hat als solche Reisepläne und Verwandtes (vgl. 2, 3 f.; 7, 8 f.), nämlich scharfe Auseinandersetzungen über das Verhalten der k Gemeinde ihm selbst gegenüber.

Noch weiter führt uns nicht sowohl die Beachtung des Wortlauts, sondern vermutendes Erwägen der Umstände, wie sie sich aus dem ganzen Verlaufe von II ergeben. Man denke sich etwa, daß in einem gegebenen Augenblick aus dem nahen Ephesus ein Brief des Pl in K eintraf; darin sprach sich der Ap kurz und scharf über gewisse Vorkommnisse und Verhältnisse aus, vielleicht ohne auch nur mit einem Wort etwas davon zu sagen, warum er nicht selber komme. Schwerer Tadel, ja vielleicht sogar ein Wille zum Bruche gab dem Brief das Gepräge. Eine rührige Opposition ergriff die Gelegenheit dieses Briefes, um ihr Werk weiter zu treiben. Sie interpretierte ihn zuungunsten des Ap; sie verbreitete die Vorstellung, daß hinter dem geschriebenen Buchstaben noch ein anderer Sinn sich verberge, daß der Brief doppelzüngig sei. Vielleicht, daß sie dabei ihn so

auslegten, daß es schien, hinter den großen Worten stecke persönliche Feigheit (10, 10); vielleicht auch so, daß Pl damit das Tischtuch zwischen sich und K bereits entzweigeschnitten habe und es vergeblich sei, noch auf Ausgleichung mit ihm zu hoffen. So wurde, ohne daß dem Wortlaut geradezu Gewalt angetan wurde, den Gliedern der Gemeinde doch ein ganz falsches Bild von dem Briefe gegeben und der Sinn des Briefes verdreht. Augenscheinlich in erster Linie durch die Tätigkeit des Briefüberbringers, des Titus, wurde die Gemeinde zur Einsicht in den wahren Sachverhalt gebracht. Der Brief des Pl erwies sich bei erneuter und ernster Betrachtung vollkommen als das, als was er sich gab. Der Argwohn, der sich gegen den Ap selbst erhoben hatte, fiel in sich zusammen. Der zu Pl zurückgekehrte Titus hat ihn von dem allen unterrichtet. Pl ist der Wiederherstellung und Bereinigung des Verhältnisses zwischen ihm und K gewiß und froh. In dieser Lage und unter der Nachwirkung der großen in Ephesus überstandenen Todesgefahr schreibt er II. Er nimmt die dankbare Fürbitte der Korinther für sich in Anspruch und weiß, daß er das tun darf, weil er gerade und ganz besonders ihnen gegenüber in voller Einfalt und Lauterkeit gehandelt hat. Daß er sich dieses ehrende Zeugnis gerade so ausstellt, kommt natürlich daher, weil es sich bei den letzten Wirren in der Gemeinde gerade um Verdächtigungen gegen ihn in dieser Richtung gehandelt hatte. So begründet oder erhärtet er denn jenes Lob, indem er in Bestätigung der in K schon vorhandenen besseren Einsicht und in nachdrücklicher Wahrung seiner dort eine Zeitlang verkannten Haltung und Würde versichert: wir schreiben euch nichts andres, als was ihr leset. Den Gegnern war damit deutlich zu verstehen gegeben, welchen unwahrhaftigen Mißbrauch sie getrieben hatten. Der Gemeinde war — nicht ohne einen Ton freundlicher Rüge — zum Bewußtsein gebracht, zu welchem unwürdigen Argwohn sie sich habe fortreißen lassen. Für sich selbst hat Pl den Ruhm ungetrübter Lauterkeit, den er überhaupt sich zueignet, auch für seinen jüngsten Brief sich zuerkannt. Wenn dann unter dem Reiz des ἀναγινώσκετε sich auch das ἐπιγινώσκετε einstellt und diese neue Vorstellung sich zu dem zugleich mahnenden, dankbaren und zuversichtlichen Gefüge von Aussagen in 13 b und 14 erweitert, so ist beides, das Spiel mit jenem Gleichklang und diese Erweiterung des Einzelnen und Begrenzten ins Allgemeine und Allumfassende, gerade echt paulinisch. Es bildet so das Ganze einen bezeichnenden Beleg der Art, von Erwähnung einzelner und konkreter Ereignisse ganz unmittelbar in allgemeinste und grundsätzliche Erörterungen hinüberzugleiten, wie sie für den ganzen zweiten Brief, am allermeisten aber für dessen erste Hälfte charakteristisch ist vgl. 1, 17 f.; 3, 3 ff. In diesem Sinne und Geist also fügt sich an die Aus-

sage von 1, 12 nun die nachdrückliche, selbstgewisse und zugleich versöhnte und versöhnende, die Aufgabe der Zukunft zeigende und doch des schon Erreichten frohe Erklärung [1, 13 a]: *Denn wir schreiben euch nichts andres, als was ihr leset oder auch* (bei sachgemäßer Auffassung meiner Äußerungen) *versteht.* ἐπιγινώσκειν ein verstärktes, das Ziel des Erkennens wirklich erreichendes γινώσκειν vgl. zu I, 13, 12. In dem ἢ καὶ ἐπιγινώσκετε liegt natürlich wenn nicht ein Vorwurf, daß die K es daran hätten fehlen lassen, so doch die Mahnung daran, daß man es dem Briefe des Pl schuldig ist, sich um sein zutreffendes Verständnis zu bemühen. Aber Verdrießlichkeit und Verdrießliches ist doch nicht in dem Sätzchen enthalten. Denn jenes richtige Verständnis ist ja bereits gewonnen, und so erhebt sich denn Herz und Gemüt des Pl auch ganz von selbst mit freudiger Frische zu der Zuversicht, daß jede noch irgendwie schwebende Angelegenheit oder jede noch irgend denkbare Prüfung der Beziehungen zwischen ihm und K und ebenso all ihr künftiger Verkehr immer mit dem Ergebnis endigen wird, daß am letzten Ende sich beide, er und die Gemeinde, einer des anderen ehrlich rühmen können vor dem Herrn [1, 13 b und 14]: *Ich hoffe aber, daß ihr ganz durchaus verstehen werdet, gleichwie ihr von uns denn stückweise schon wirklich das richtige Verständnis gewonnen habt, dahin, daß wir ein Ruhmestitel für euch sind und geradeso ihr für uns am Tage unseres Herrn Jesu.*[1]) Daß das Ganze ein deutlicher und herzlicher Ausdruck des Willens zu inniger Gemeinschaft ist, liegt am Tage. Das Gewitter ist abgezogen; die Sonne leuchtet. Das schließt nicht aus, daß es doch noch Dinge oder Punkte gibt, die ihrer Erledigung harren; die Hoffnung von 1, 13 weist ja unmittelbar auf so etwas hin. Welcher Art mögen diese Punkte sein? Wir denken an alles, was Pl in 1—7 zu voller und abschließender Klärung sagt über die Ereignisse der letzten Zeit; wir denken aber natürlich erst recht an die noch bevorstehende letzte und unerläßliche Auseinandersetzung über die Urheber der ganzen Verwicklung, die fremden Paulusgegner in K (10—13). Mit dem allen wird sich Pl also in diesem Briefe beschäftigen; er geht aber daran mit der Zuversicht, daß am Schluße die Sonne erst recht leuchten wird.

---

[1]) Zu dem plötzlich im Singular eintretenden Verbum sentiendi, dem Ausdruck der persönlichen Denkweise gegenüber dem verallgemeinernden Plural, vgl. Hibbeh Pap. 44 einen Brief des Dinon an Harimuthes: . . ἐγράψαμεν σοι πρότερον . . . . . ὁρῶντες δέ σε καταρυθμοῦντα ᾠήμην δεῖν καὶ νῦν ἐπιστεῖλαί σοι . . . ἀπόστειλον πρὸς ἡμᾶς. Dinon ist der einzige Absender des Briefes, ist aber amtliche Persönlichkeit, daher wohl im allgemeinen der Plural. —

2. Der unterlassene Besuch und der Ersatz durch den Brief (1, 15—2, 11).

Von dem Blick auf den Abschluß aller Dinge kehrt die Erörterung zurück zu den Einzelvorkommnissen der Gegenwart bzw. jüngsten Vergangenheit. Durch ein einfaches *καί* wird die Aussprache darüber eingeleitet. Dies weist auf 13 zurück; v. 15 bedeutet also die Wiederaufnahme und Fortsetzung der dort begonnenen Erklärungen. Dabei erscheint aber eines auffallend. Mit raschen Schritten hatte sich die Aussprache dort der Korrespondenz des Pl mit K zugewandt und eine Tatsache festgestellt, die zwar in die Form einer allgemeinen Regel (*γράφομεν*) gebracht war, aber doch im Blick auf einen bestimmten Brief und seine Geschichte geltend gemacht wurde. Ein Brief ist also in 1, 13 in den Mittelpunkt unserer Aufmerksamkeit gerückt. Nun aber, wo der Faden jener Aussprache wieder aufgenommen wird, ist schon nicht mehr von einem Briefe, sondern von den Absichten und Wünschen des Pl in bezug auf einen Besuch in K die Rede, und erst 2, 3 kommt wieder ein oder der Brief an die Reihe. Solche Unordnung ist um so seltsamer, als aus 2, 3f. und ebenso wieder aus 7, 8ff. erhellt, wie lebhaft sich Pl gerade mit jenem Briefe beschäftigt, ja wie der Aufbau der ganzen Erörterung durch die Erinnerung an den Brief und seine Geschichte bedingt ist. Da ist es doch höchst unwahrscheinlich, daß eben dieses Briefthema, nachdem es in 1, 13 erstmals aufgenommen worden ist, nun alsbald wieder verlassen oder wenigstens zurückgestellt werde. Es ergibt sich vielmehr die Annahme, und sie wird gerade durch das einfach verknüpfende *καί* bestätigt, daß mit 1, 15ff. in dem Briefthema fortgefahren wird. Vom Briefe selbst handelt freilich ausdrücklich erst weiter 2, 3. Folglich wird die von 1, 15 zu 2, 3 führende Linie als ein Rückblick auf Verhältnisse, die in das *ἔγραψα* von 2, 3 ausliefen, zu verstehen sein. M. a. W.: Pl gibt in 1, 15ff. die Vorgeschichte des in 1, 13 vor allem gemeinten und in 2, 3 wieder besprochenen Schreibens, und beginnt damit die durch den nächsten Sinn des *ἐπιγνώσεσθε* 1, 13 verheißenen näheren, zur vollen Verständigung dienenden Aufklärungen.

[1, 15—16].[1]) Ob *πρότερον* zu *ἐβουλόμην* oder zu *πρὸς*

---

[1]) Die Stellung des *πρότερον* ist in der Überlieferung nicht ganz sicher, ja ℵ* läßt es ganz aus; es kann aber kein Zweifel sein, daß es echt ist und nach *ἐβουλόμην* gelesen werden muß (ob *πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν* oder *ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς*?). — In 15 schwankt die Überlieferung auch zwischen *χάριν* und *χαράν* (so auch v. Soden). Sachlich ließe sich mit beidem zurecht-

ὑμᾶς ἐλθεῖν zu ziehen sei, könnte an sich zweifelhaft sein. Im ersteren Falle würde es antea, früher im Verhältnis zu der anders sich gestaltenden Folgezeit bedeuten (= früher wollte ich es, aber später oder jetzt nicht mehr); im zweiten stünde es zur Bezeichnung der Reihenfolge zweier in zeitlicher Hinsicht miteinander zu vergleichenden Glieder = vorher oder zuerst zu euch kommen, bevor ich anderes vollziehe, ein Gebrauch des Wortes, der zwar nicht so häufig wie jener andere, aber doch außer allem Zweifel ist. Da Pl sich zur Zeit von II auf einer Reise befindet, welche ihn von Mazedonien nach K und von da nach Judäa führen soll (Rm 15, 25), so liegt für den k Leser in 15 der Nachdruck nicht auf den mit dem jetzigen tatsächlichen Verlauf gleichartigen Gliedern des ehemals vorhandenen Wunsches, sondern auf dem, was diesen von jenem unterscheidet, also darauf, daß damals der Weg nach M über K führen sollte und dann von M wieder zurück nach K, nicht aber einfach über M nach K. Dann folgt aber auch aus diesem in der Sache selber gelegenen Verhältnis der Betontheit der Glieder auch etwas für die sprachliche Form, nämlich daß *πρότερον* zu *πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν* gezogen und als Ausdruck der Aufzählung genommen werden will: zuvor, bevor ich nach M ginge. Dieser beabsichtigte Besuch wird auch dadurch herausgehoben, daß seine Stellung im Ganzen der geplanten Reise durch zwei Infinitivsätze *πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν* und *δι' ὑμῶν διελθεῖν* gekennzeichnet wird: er wird gleichsam als ein Umweg, aber eben darum als etwas besonders Bemerkenswertes für den Anfang der Reise gedacht. Dieser Auffassung dürfte auch das *οὐκέτι* = nicht mehr in 1, 23 vollauf angemessen sein. Denn zu *οὐκέτι* ist dort aus der Rückbeziehung auf 1, 15f., wie aus der Beziehung auf den tatsächlich geschehenen Ablauf der Reise zu ergänzen: bevor ich nach M ging. Auch dadurch wird also als das Charakteristische der ganzen Lage betont, daß Pl j e t z t nur über M und nur einmal nach K kommt, statt daß er seine Reise mit einem Besuche in K begann (und mit einem solchen beendigt). Letzteres war also — zu irgendeinem noch zu bestimmenden Zeitpunkt — wirklich die Absicht des Ap. Die Wichtigkeit gerade dieser Absicht innerhalb des Gesamtplans wird aber erst recht dadurch hervorgehoben, daß sie allein mit einer Zweckbestimmung versehen ist (*ἵνα . . . σχῆτε*), also auf ein Sondermotiv zurückgeführt wird, das

---

kommen. Die Änderung eines ursprünglichen *χάριν* in *χαράν* begreift sich aber (trotz 1, 12 *ἐν χάριτι θεοῦ*) leichter, als die umgekehrte, nämlich aus dem Vorblick auf 1, 24 und 2, 3 sowie auf den Gegensatz *ἐν λύπῃ* 2, 1 und aus der größeren Bequemlichkeit von *χαράν* gegenüber dem etwas unbestimmten oder allgemeinen *χάριν*. Zu lesen also *χάριν*. Für *σχῆτε* in 15 (ℵBCP . . .) gegenüber *ἔχητε* (ADGKL . . .) spricht die analoge Ausdrucksweise in 2, 3. — Ob *διελθεῖν* oder *ἀπελθεῖν*, muß wohl zweifelhaft bleiben.

für die sonstige Anordnung der Reise nicht in Betracht kam, sondern vor dem Gesamtverlauf erledigt sein sollte. Das δευτέραν hat dabei freilich die Auslegung in größte Verlegenheit gesetzt. Man hat es (so namentlich die älteren Ausleger) dahin verstanden, daß die erste χάρις durch den gemeindestiftenden Aufenthalt, die zweite durch den geplanten Besuch gegeben sei. Dieser Auffassung muß nachgerühmt werden, daß sie das δευτέραν unverkünstelt läßt. So aber, wie sie da gedacht war, daß nämlich dieser bloß geplante Besuch überhaupt der zweite gewesen wäre, gerät sie doch in schweren Konflikt mit der bestimmten Erklärung des Pl, daß der jetzt, wo er II schreibt, bevorstehende Besuch in K der dritte sei 12, 14; 13, 1, während doch der vermeintlich in 1, 15 als zweiter gedachte in Wirklichkeit unterblieben wäre. Die neuere Auslegung geht daher einen anderen Weg. Sie versteht das δευτέραν aus dem Verhältnis nur der in 1, 15f. genannten Pläne unter sich und rechnet so: die Reise des Pl sollte unter allen Umständen von M nach K führen und so den Kr eine χάρις gewähren; nun wollte er aber die Reise so ordnen, daß sie mit einem Besuch in K nicht bloß schloß, sondern auch begann und die dadurch gewährte χάρις nennt er δευτέρα. δευτέρα kommt dabei auf die Bedeutung von „doppelt“ oder besser „verdoppelt, zweifach“ hinaus. Zugegeben, daß es diesen Sinn irgendwo durch den Zusammenhang gewinnen kann, so doch immer nur dann, wenn ein erstes Glied durch Hinzufügung eines zweiten gleichartigen verdoppelt wird, und da immer nur so, daß das die Verdoppelung hervorbringende, also das zweite Glied als δεύτερον bezeichnet wird. Hier aber wäre das gerade Gegenteil der Fall: das zeitlich ohne allen Zweifel erste wäre als ein δεύτερον, das die Verdopplung erfahrende erstmalige wäre als das die Verdoppelung bewirkende gedacht. Jene Auslegung träfe also wohl vollständig zu, wenn nur das ἵνα usw. hinter dem zweiten ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς und nicht hinter dem ersten stünde. So aber steht ihre bare Unmöglichkeit fest, und sie wird vollends durch all das erhärtet, was oben gerade über die Betontheit dieses vorauslaufenden Besuches gesagt ist: ein Besuch, der im Verhältnis zu einem ihm nachfolgenden als besonders bemerkenswert unterstrichen wird, von dem gerade das als charakteristisch betont wird, daß er jenem anderen vorausgeht, kann nie und nimmer im Verhältnis zu diesem anderen ein zweiter heißen. Verzichtet man nun aber darauf, δευτέραν aus dem Verhältnis gerade der in 1, 15f. erwähnten Besuchspläne untereinander zu verstehen, dann kann es natürlich nur aus der Zahl der wirklichen Besuche des Pl in K überhaupt begriffen werden. Dann scheint aber der alte Widerspruch wiederzukehren, daß ein unterbliebener Besuch als zweiter und der ihm dann folgende als dritter gerechnet wird. Aber dieser Widerspruch kommt nicht aus den Äußerungen

des Pl, sondern daher, daß die Auslegung ganz und gar die besondere Charakteristik außer acht läßt, welche in 1, 15 dem Besuch gegeben wird, mit dessen beabsichtigter Wirkung zugleich irgendwie das Prädikat *δευτέραν* verbunden ist. Der wievielte Besuch des Pl in K dieser sei, steht ja eigentlich auch gar nicht da, sondern nur, daß dieser Besuch eine *δευτερα χάρις* bringen sollte. Demnach brauchte er nicht überhaupt der zweite Besuch des Pl in K zu sein, wenn er nur der zweite Besuch *ἐν χάριτι* war. Damit klärt sich aber auch alles auf: Pl ist jetzt zur Zeit von II im Begriff, zum dritten Male nach K zu kommen; das erste Mal war er dort, als er die Gemeinde gründete; zwischen diesen beiden Endpunkten liegt nun aber ein wirklicher und ein bloß geplanter Besuch. Jener geschah nach 2, 1 (vgl. z. d. St.) *ἐν λύπῃ*, so zwar, daß Pl nach einer Wiederholung solchen Besuches nicht gelüstete. Dieser sollte *χάριν* gewähren, unterblieb aber. *χάρις* heißt also die Wirkung dieses geplanten Besuches im Gegensatz zu jener *λύπη*; sie heißt aber *δευτέρα,* indem der Gründungsaufenthalt des Pl in K als erster Erweis von *χάρις* gezählt wird — wobei ohne weiteres klar ist, was übrigens aus dem Verhältnis von 2, 1 zu 1, 15 hervorgeht, daß der Besuch *ἐν λύπῃ* jenem anderen geplant gewesenen vorausliegt. Seit seiner ersten Abreise von K hatte also Pl schon wieder einmal K aufgesucht. Aber dieser Besuch war *ἐν λύπῃ* verlaufen. Er lag jetzt dahinten, und es kam ein Augenblick, wo Pl daran dachte und willens war, seine geplante Reise mit einem Vorbesuch in K zu eröffnen, um über die trüben Erinnerungen, welche auf beiden Seiten hinsichtlich jenes zweiten Besuches vorhanden waren, hinwegzukommen und dem ersten so hochgesegneten nun einen in Stimmung und Wirkung ihm verwandten an die Seite zu setzen; war das erreicht, dann wollte er in den regelrechten Ablauf seiner Reise eintreten. *χάριν*[1]) wird in dieser artikellosen und genitivlosen Allgemeinheit (vgl. Kl 4, 6) und innerhalb der hier vorliegenden Umgebung nicht die göttliche *χάρις* meinen, zumal da Mitteilung von solcher dem Pl wohl der Zweck aller seiner Reisen war, 1, 12; auch das Attribut *δευτέραν* würde in diesem Falle mehr als sonderbar sein: dazu kommt endlich, daß die Verbindung *χάριν ἔχειν* durch ihre Geläufigkeit und Ähnlichkeit mit ebenso geläufigen Ausdrucksweisen (*χάριν λαμβάνειν, κτᾶσθαι, κομίσασθαι, ἀπέχειν, δοῦναι, πράσσειν, χάριτος τυγχάνειν, μεταςχεῖν*) den griechischen Leser in eine andere Begriffssphäre verweist und zwar entweder auf anmutenden Freund-

[1]) Es wäre wohl zu kühn, anzunehmen, daß diejenigen Verfertiger von Bibelhandschriften, die *χάριν* in *χαρὰν* änderten, dies aus dem oben vorgetragenen Verständnis des Gegensatzes zwischen 1, 15 und 2, 1 getan hätten; tatsächlich aber liegt jene Änderung in der Richtung jenes Verständnisses. Doch bleibt es bei der Lesart *χάριν*.

lichkeitserweis 1, 16, 3; Eph 4, 29 oder auf Dankbarkeit. Aus dem analogen λύπην σχῶ in 2, 3 dürfte es sich rechtfertigen, daß ἔχειν namentlich im Aor. auch hier = empfangen und χάριν also in der ersten von diesen beiden Bedeutungen genommen wird.[1]) Dieser Abzweckung des Briefes entspricht es endlich vollkommen, wenn als die das damals beabsichtigte Kommen begleitende und motivierende (in diesem Sinne der Dativ) Stimmung die πεποίϑησις genannt wird, die durch das rückwärtsweisende ταύτῃ mit der in 14 ausgesprochenen allgemeinen Stimmung der Zuversichtlichkeit in bezug auf die Entwicklung der Beziehungen zwischen Pl und K identifiziert wird; auch damit ist also die zur Zeit des ἐβουλόμην vorhandene Situation bedeutsam gekennzeichnet. Mithin [1, 15 f.]: *Und (wirklich,) in dieser Zuversicht war ich willens, zuvor zu euch zu kommen, damit ihr einen zweiten Freundlichkeitserweis empfinget, und durch euch hindurch den Weg nach Mazedonien zu nehmen und noch einmal von Mazedonien zu euch zu kommen und von euch mich nach Judäa entsenden zu lassen.* An dieser Darstellung des alten Reiseplans ist aber endlich noch eins ganz besonders charakteristisch: K erscheint als Ausgangs- und als Mittelpunkt der Reise zugleich, wie denn beständig die ὑμεῖς genannt werden und der letzte Weggang — ganz anders als der von Mazedonien — als ein προπεμφϑῆναι ὑφ᾽ ὑμῶν bezeichnet wird. Pl wird seine Mitteilung wohl nicht zwecklos gerade so geformt haben, sondern damit ausdrücken, daß er einen solchen Ausgang des geplanten Vorbesuchs wünschte und erwartete, daß die ganze fernere Reise sich an seinen Beziehungen zu K orientieren konnte. Genauer noch, er wollte seinen mazedonischen Aufenthalt deutlich unterordnen seinem Verkehr mit K, so daß die Mazedonier sich sagen mußten: Pl kommt von K und geht wieder nach K; und er wollte seine Reise nach Judäa so einfügen in sein Verhältnis zu den mazedonischen und griechischen Gemeinden, daß die Christen in Judäa sich sagten: nicht etwa, Pl komme von Mazedonien zu uns auf dem Weg über K, sondern er kommt von K, im Namen von K, mit Botschaft und Gabe von K, aber natürlich unter Anschluß von Mazedonien. Nach jenem Besuche ἐν λύπῃ sollte also dieses neue Wiedersehen zu voller Wiederherstellung des in der Gründungsepoche konstituierten Freudenverhältnisses zwischen K und Pl führen oder die schon geschehene Wiederherstellung besiegeln; und es sollte durch die ganze Anordnung der Arbeitswege diese besondere Nähe des Verhältnisses von Pl zu K öffentlich dargetan werden selbst bis zu den Muttersitzen der Christenheit hin.[2])

---

[1]) In rechter Abflachung dieses Begriffes wird χάρις in der κοινή schließlich = Gefälligkeit, vgl. Berl. Gr. Urk. 3, 840, 6; 2, 596, 11; 1, 48.

[2]) Daß die in 1, 15 erwähnte Absicht nicht verwirklicht worden ist, geht aus 1, 15 selbst und aus 1, 17 handgreiflich hervor. Verwunderlicher-

Zwei Einzelfragen setzen an diesem Punkte noch ein: 1. nach dem Zeitpunkt jenes ἐβουλόμην; 2. nach dem zeitlichen und sachlichen Verhältnis des hier besprochenen Reiseplanes zu dem in I, 16, 4 ff. Die letztere wird sehr verschieden beantwortet, natürlich im Zusammenhang mit der verschiedenen Bestimmung des Verhältnisses von I und II überhaupt. Haupttypen der verschiedenen möglichen Antworten sind: a) R II (= Reiseplan in II) ist mit R I identisch, nur hat Pl in I, 16 nicht alle Absichten, die er hatte, den Kr mitgeteilt; b) R II ist von R I verschieden und zwar α) R II folgte R I nach, wurde (in unbestimmter Zeit — oder durch den Zwischenbrief —) nach K mitgeteilt, dann aber nicht ausgeführt; oder β) R II lag vor R I, war vor I, 16 den Kr schon bekannt und I, 16 bedeutet die schonende Mitteilung, daß der Vorbesuch aufgegeben sei. Die beiden letzteren Typen beherrschen die neuere Auslegung. Gemeinsam festgehalten wird dabei, soviel wir sehen, durchaus die Annahme, daß R II den Kr schon irgendwann vor dem 2. kanonischen Brief bekannt geworden sei. Je nach der Wahl eines dieser Typen erledigt sich dann aber auch die erste Frage: gleichzeitig mit I oder vor I oder an irgendeinem Zeitpunkte seit I. Die Entscheidung über all das ist durch die Auslegung von 1, 17—2, 4 bedingt.

[1, 17.] Mit fortleitendem οὖν wendet sich Pl der Frage zu, ob sich nicht doch aus dem in 15 f. Besprochenen Vorwürfe gegen ihn erheben ließen. Durch ἄρα wird dieses logische Verhältnis der Folgerung, durch μήτι aber angedeutet, daß nach der Auffassung des Fragenden die Frage zu verneinen ist (12, 68). Möglicher Vorwürfe sind es aber zwei. Der eine geht auf ἐλαφρία. ἐλαφρός bezeichnet den in seiner Bewegung flinken oder den an Gewicht leichten; auf das seelische angewandt, wie hier auf ein Wollen (und, wohlgemerkt, nicht auf Abänderungen dieses Wollens durch den Vollzug) wird darum ἐλαφρία die Unbedachtsamkeit bezeichnen, die aus irgendeinem Grunde rasch zufährt, ohne das Gewicht der im objektiv Gegebenen gelegenen Gründe auf sich wirken zu lassen. Auffallend ist dabei der Artikel, um so mehr, als er in der so gewohnheitsmäßigen Verbindung von χρῆσθαι mit dem Dativ eines Abstraktums zur Bezeichnung eines so und so gearteten Verfahrens anscheinend regelmäßig fehlt. Ihn gerade daraus abzuleiten, daß Pl damit eben die von den Kr behauptete ἐλαφρία von sich verneine, dürfte etwas gewagt erscheinen. Denn auch so kommt ja ἐλ. natürlich doch immer noch als ab-

weise ist gleichwohl neuerdings 1, 15 f. dahin ausgelegt worden, als ob Pl diesen hier mit ἐβουλόμην eingeführten Plan tatsächlich (doch nur zur ersten Hälfte, nicht mehr den mazedonischen und den zweiten Besuch in K) verwirklicht habe. So Hoß in Z. ntl. W. 1903, 208 ff. und im Anschluß an ihn Lietzmann.

strakter und allgemeiner Begriff und nicht als Individualgröße in Betracht (vgl. I, 2, 6 u. 8, 1, wo *σοφίαν* und *γνῶσιν* ohne Artikel stehen, wiewohl doch die dortigen Erörterungen gerade daraus hervorgehen, daß in K von *σ.* und *γν.* soviel die Rede gewesen war). Man wird darum den Artikel dahin zu verstehen haben, daß Pl die *ἐλαφρία* als eine recht bekannte, weil unter den Menschen immer vorhandene und ihrem Wollen sich anheftende Größe empfand, wie denn auch der nächste Vorwurf direkt mit der gegebenen sarkischen Natur des Menschen verknüpft wird (vgl. analog der Artikel bei *ναὶ ναί* und *οὒ οὔ*). Dieser zweite Vorwurf bezieht sich nicht auf das Wollen an sich, sondern auf das mit ihm verbundene Zu-Rate-gehen und Beschließen und erwägt, ob es nicht in Fleischesgemäßheit geschehen sei, also seine Norm und seine Motive an der sündigen, der Antriebe des Geistes Gottes baren Natur gehabt habe. Zu äußern vermag sich solche Fleischesgemäßheit natürlich in verschiedener Weise, etwa als ein selbstsüchtiges oder liebeloses oder unwahrhaftiges oder frevelhaftes usw. *βουλεύεσθαι*. Hier wird sein Fleischescharakter aber näher bestimmt durch den Satz mit *ἵνα*. Man kann die strenge Finalbedeutung dieser Konjunktion dadurch festhalten, daß man den Pl etwa fragen läßt, ob sein Verfahren dem Verdachte eines in der Absicht geschehenden *κατὰ σ. β.* ausgesetzt sei, daß usw. . . . (= ich wollte *κ. σ. β.*, damit . . .). Es ist nur die psychologische Zuständlichkeit, die dabei herauskommt, doch zu grotesk, als daß Pl wirklich mit solchem Vorwurf sollte gerechnet haben. Im Hellenistischen sind und bleiben die Grenzen zwischen *ἵνα* und *ὥστε* durchaus fließend (Blaß-Debr. § 388), und so darf man wohl an die einfachere Auffassung sich halten, daß hier in 17b durch *ἵνα* die Wirkung des *κ. σ. β.* angegeben sei. Eine gewisse finale Bestimmtheit des Gedankens liegt ja dabei insofern doch vor, als Pl es etwa als Absicht der *σάρξ*, einer gewissermaßen selbständigen seelischen Macht, betrachten konnte, es dahin zu bringen, daß usw. Der Satz selber hat freilich die verschiedenartigste Auslegung erfahren, indem a) *παρ' ἐμοί* als das für den Gedanken Entscheidende betrachtet wurde, so daß die sarkische Art darin zu suchen wäre, daß Pl selbstherrlich und nicht aus Gottes Antrieb heraus über sein *ναὶ ναὶ καὶ οὒ οὔ* verfügt — oder unter Absehen davon entweder b) das zweite *ναί* und das zweite *οὔ* als Prädikate zu *τὸ ναὶ* und *τὸ οὔ* genommen wurden — oder c) *τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὒ οὔ* als doppelgliedrige Bezeichnung des Subjekts verstanden ward. Nach b wäre es also als ein fleischliches Verhalten gekennzeichnet, daß bei Pl das Ja immer ein Ja und das Nein ein Nein sei. In dieser Form wird das aber wohl niemand als Vorwurf fühlen oder aussprechen. Man deutete daher den Ausdruck dahin, daß das Ja ein Ja und das Nein ein Nein sei und bleibe, auch

wenn die Umstände eine Abänderung des Entschlusses erforderten. bezog ihn also auf fleischlichen Eigensinn und Hartnäckigkeit. Sowohl a wie b unterliegen nun aber größten Bedenken. Durch die Stellung ist nicht das *παρ' ἐμοί* betont; es könnte vielmehr kaum an einer weniger betonten Stelle stehen.[1]) Damit fällt die wichtigste Voraussetzung für a und also a selber dahin. b kann näher nóch in ganz entgegengesetzter Weise ausgelegt werden. Zunächst möchte man meinen, daß die K es seien, von denen Pl sich des Vorwurfs gewärtig halte, seine Entschließungen litten an fleischlicher Hartnäckigkeit, gerade wie in 17 a es die K sind, in deren Sinn Pl den Vorwurf der *ἐλαφρία* gegen sich erhebt. Allein diese Auffassung ist gänzlich ausgeschlossen, da es sich darum handelt, daß Pl eine Absicht eben nicht ausgeführt, also nicht fest genug sich an sein einmal gesprochenes Ja gehalten hat. Soll daher b aufrecht erhalten werden, so muß 17 b als Verteidigung des Pl gegen einen nicht formulierten Vorwurf der K verstanden werden: dem Vorwurfe, er handle wankelmütig, begegne Pl mit der Frage, ob er denn (auch bei veränderten Umständen) das Ja seines Entschlusses hätte aufrecht erhalten sollen, und ob er in diesem Falle nicht den entgegengesetzten Vorwurf, er sei fleischlich eigensinnig verdiene, ob er also ein solches *κατὰ σ. βουλεύεσθαι* betätigen solle. In dieser Fassung paßt aber b durchaus nicht in den Zusammenhang. In 17 a wäre der Einwand, den man gegen ihn etwa erheben könnte, direkt genannt, in 17 b müßte man den analogen erraten, und was wirklich dasteht, liefe in gerade entgegengesetzter Richtung zu 17 a, während 17 a u. b doch augenscheinlich stilistische und sachliche Parallelen darstellen. Vorausgesetzt ferner daß die K dem Pl den Vorwurf der Wankelmütigkeit zudachten so läge darin zugleich, daß Pl annehme, sie hätten gewünscht, daß er seinen einmal gefaßten Plan auch wirklich ausführe. Pl würde dem entgegenhalten, es sei fleischlicher Eigensinn, von einem solchen Ja gar nicht mehr loszukommen. Den Gedanken dann aber noch weiterzuführen dahin, daß auch vom Nein das Gleiche gesagt werde, wäre aber gar kein Anlaß gewesen. Pl hätte also durch die Hinzufügung von *τὸ οὔ οὔ* seinen Ausdruck zum mindesten stark verundeutlicht. Vor allem aber erhellt die Unrichtigkeit von b aus dem Verhältnis von 17 zu 18. 18 dient doch dazu, den in 17 b steckenden Vorwurf vollends zu entkräften. Das geschieht aber dadurch, daß hier von dem *λόγος* des Pl das g l e i c h z e i t i g e B e i s a m m e n s e i n von Ja und Nein entschiedenst abgelehnt wird vgl. 20. Dann folgt aber ganz unausweichlich, daß auch in 17 die gleiche Form des Gedankens vorhanden ist.

---

[1]) B l a ß - D e b r. § 472: Unbetonte Pronomina neigen zu unmittelbarem Anschluß an das Verbum, vgl. AG 27, 2.

Also besteht die Auslegung zu c zu Recht; *καί* ist aufs stärkste betont, es schweißt einen kontradiktorischen Gegensatz zusammen. Die Verdoppelung aber des *ναί* und *οὔ* in 17 b erklärt sich daraus, daß jenes Ja- und Neinsagen — entsprechend seiner sarkischen Art? — als in lebhaftem Affekt geschehend gedacht wird [1, 17]: *Indem ich nun solchen Willen hegte, verfuhr ich da also etwa unbedachtsam; oder tragen die Entschließungen, die ich fasse, Fleischesart an sich, daß vorhanden sei bei mir das Ja, Ja! und das Nein, Nein!?* [1]) *ᾖ* an betonter Stelle in 17 b weist darauf hin, daß hier etwas als existierend gesetzt wird, dessen Existenz doch unmöglich oder unberechtigt ist. Der Vorwurf, auf den das zielt, wird aber nicht erschöpft, wenn man ihn nur überhaupt auf Wankelmut bezieht. Es ist ein Wankelmut von besonders schmerzlicher Art. Denn Ja und Nein in sich tragen bedeutet natürlich in jedem Fall einen vollen Selbstwiderspruch. Hier aber liegt überdies der ganzen Erörterung die Tatsache zugrunde, daß Pl ursprünglich kommen wollte, dann aber doch nicht kam. Jener Selbstwiderspruch geschah also so, daß das zuvor Zugedachte später doch versagt ward. Ein Selbstwiderspruch ist ja auch in umgekehrter Richtung möglich. Aber gerade in jener Form mußte er bitter empfunden werden, weil er zugleich auf Lieblosigkeit schließen zu lassen scheint. Damit hebt sich 17 b auch deutlich von dem in

---

[1]) Die Bedenken, wie sie namentlich auch Hofmann gegen diese Auffassung des Satzes und insonderheit des *καί* (zu Gunsten der Auslegung b) geltend gemacht hat, dürften sich in der Hauptsache dahin erledigen: 1. *καί* drückt allerdings nicht das Einssein von Ja und Nein, auch nicht das willkürliche Abwechseln des einen mit dem anderen aus (nämlich nicht als ein fortlaufendes Ja — Nein — Ja — Nein usw.), meint auch nicht, daß Pl ein Ja sage und ein Nein denke usw., sondern bezeichnet einfach, daß dem Ja ein Nein sich anreiht, gleich als ginge es mit ihm zusammen, während es doch seiner logischen Natur nach den schärfsten Gegensatz dazu bildet; 2. die Verdoppelung von *ναί* und *οὔ* rechtfertigt sich wie oben gesagt; 3. kann *καί* in 18 jenes Zusammengehen eines Ja und Nein ausdrücken, dann sicherlich auch in 17; 4. der Satz „das Ja ist ein Ja“ besagt zunächst nur, daß das einmal gesprochene auch ein wirkliches und gültiges Ja ist, vgl. Jk 5, 12, wie denn auch die Gewohnheit, ein Ja der Aussage zu verdoppeln, dieses Moment hervorzuheben bezweckt, Mt 5, 37, vgl. auch das sich wiederholende *ἀμήν* bei Jo; das für den nach b hier vorschwebenden Gedanken entscheidende Moment der falschen Hartnäckigkeit muß also erst hinzugedacht werden; 5. Pl hätte in diesem Falle jede Zweideutigkeit vermeiden und seinen Gedanken zugleich viel schärfer ausdrücken können, wenn er geschrieben hätte: *τὸ μὲν ναὶ ναί, τὸ δὲ οὒ οὔ*. Und wie seltsam wäre der Kontrast zwischen 17 und 18: die geistliche Art des *βουλεύεσθαι* des Pl würde sich also daran offenbaren, daß sein Ja bzw. sein Nein niemals ein schlechthiniges ist; die göttliche Art seiner Predigt aber würde sich darin zeigen, daß hier ein Ja erfolgt, welches das Nein vollkommen ausschließt! War es Pl um diesen Unterschied zu tun, dann hätte er in 21 f. die Wirkungen Gottes und des Geistes auf ihn sicher nicht so, wie es dort geschieht, bestimmen können, vgl. die Auslegung.

17a erörterten Vorwurf der Unbedachtsamkeit ab, und die Fleisches-art, mit der das βουλεύεσθαι in Verbindung gesetzt wird, kommt voll zur Geltung.

Für die Erkenntnis der geschichtlichen Gesamtlage, in welche II einzuordnen ist, bedeutet nun aber sehr viel die Frage nach dem Anlaß zu der in 17 angestellten Betrachtung. Durch die exegetische Überlieferung wird jeder gegenwärtige Leser fast von vornherein mit der Auffassung erfüllt, daß es sich um Vorwürfe handle, die in K gegen Pl und zwar deshalb erhoben worden seien, weil er den ihnen mitgeteilten Reiseplan, wie er hier wiedergegeben ist, in einem für sie minder erfreulichen Sinn abgeändert habe. Ungeachtet des Gewichts einer so in sich befestigten Tradition muß man aber doch auch andere Möglichkeiten erwägen. Solche sind nun etwa in doppelter Hinsicht vorhanden: 1. es wäre denkbar, daß es sich um Selbstvorwürfe handelt, die Pl in sich empfindet und ausspricht, um sie von vornherein abzutun; 2. es wäre denkbar, daß es sich nicht um einen den Kr mitgeteilten, sondern nur um einen von Pl in der Stille erwogenen Reiseplan handle, von dem er jetzt erst die Kr in Kenntnis setzte. Es soll aber daran festgehalten werden, daß die Entscheidung über diese Möglichkeiten primär aus dem hier vorliegenden Texte und nicht aus den Beziehungen zwischen I und II erholt werden muß, da deren Auffassung ganz und gar von dem Verständnis der Texte in II abhängt. Da liegt nun aber offen zutage, daß die Annahme, der hier besprochene Reiseplan sei den Kr bereits vor II bekannt gewesen, doch vieles vom Wortlaut gegen sich hat. Die Geschichte der Auslegung zeigt ja wohl, wie stark je und je der Zusammenhang von 12 f. mit 15 ff. darauf hinleitete, daß die Versicherungen der ἁπλότης usw. von Pl gegeben würden im Blick auf die wegen Abänderung seiner Pläne erhobenen Vorwürfe, und in diesem Falle wäre es natürlich unumgänglich anzunehmen, daß jene Pläne in K schon früher wirklich bekannt gewesen seien. Indessen wurde schon früher gezeigt, daß V. 13 sich ohne Bezugnahme auf Abänderung von Reiseplänen erklären läßt, ja einer mit Hilfe solcher Bezugnahme geschehenden Erklärung widerstrebt (vgl. S. 52). Was aber den Wortlaut von 15—17 anbetrifft, so ist an ihm geradezu auffallend, daß auch mit keiner Silbe von einer an die Kr früher ergangenen Mitteilung die Rede ist. Daß er wollte, daß er mit sich zu Rate ging und Entschlüsse faßte, davon redet Pl immer wieder. Aber er redet auch wirklich ausschließlich davon. Denn auch das Ja Ja und Nein Nein kann er durchaus in seinem Gemüt und Willen zu sich gesprochen haben. Ja das ᾖ παρ' ἐμοί scheint geradezu auf ein unmittelbar inwendiges Sprechen zu deuten (im Gegensatz zu einem: daß von mir ausgehe ein Ja Ja . . .). Selbst die Vorwürfe, die Pl den Kr vorwegnimmt, verbindet er

mit Hinweisen auf sein Wollen usw., nicht aber mit solchen auf eine gegebene Mitteilung; und doch konnten sie sich, wenn es sich um wirklich schon laut gewordenen Tadel handeln würde, mindestens in erster Linie nur auf schwankende und sich widersprechende Erklärungen beziehen, so daß also der springende Punkt der Sache gar nicht berührt wäre. Nun soll natürlich nicht in Abrede gestellt werden, daß solche Ausdrucksweise für sich es noch nicht völlig ausschließt, daß jene Willensabsichten denen, vor welchen sie jetzt konstatiert werden, auch bekannt gewesen seien. Allein die Zurückhaltung jeglicher diesbezüglichen Andeutung ist doch mindestens so bemerkenswert, daß man jene andere Voraussetzung nicht ohne weiteres dem Texte unterlegen darf. Dazu kommt aber nun, daß diese Zurückhaltung durch die Gegensätze, in welche 15—17 hineingestellt sind, ganz eigentümlich beleuchtet wird. Im Vorausgehenden nämlich ist von den Korrespondenzen des Pl mit K die Rede, und *γράφομεν* ist scharf betont. Wenn nun in der Fortsetzung nur von *βούλεσθαι* und *βουλεύεσθαι* die Rede ist, so kann es gar nicht ausbleiben, daß dies in ein Verhältnis des Gegensatzes zu dem tritt, was den Kr schriftlich (oder etwa auch sonst wie) gesagt worden war. Es rückt die Erörterung von solchem, was in Briefen stand, vor zu solchem, was bloß Gegenstand des Wollens und der Erwägung bei Pl geblieben war. Diese Auffassung wird nun aber auffallend bestätigt durch das ganz gleiche Verhältnis von 15—17 zu 18. Es ist ja ganz außer allem Zweifel, daß in 18 *ὁ λόγος ἡμῶν ὁ πρὸς ὑμᾶς* als Ganzes betont ist, daß aber aus diesem Ganzen auch wieder *ὁ λόγος* merklich und nachdrücklich hervortritt. Natürlich bezieht sich *ὁ λόγος* dabei vorzugsweise auf die evangelische Predigt des Pl und wird in diesem Sinne durch 19 noch näher bestimmt. Aber an sich schließt es diese Einschränkung nicht ein, braucht sie wenigstens nicht einzuschließen. An unserer Stelle aber wirkt es ganz von selbst und durch seine Stellung erst recht auf die Auffassung des Vorausgehenden zurück, und es legt sich wieder der Schluß nahe, daß ein *βούλεσθαι* und *βουλεύεσθαι*, dem ein mit (gegensätzlichem) *δέ* eingeführtes betontes *λόγος* nachfolgt, wirklich als bloßes *βούλεσθαι* gemeint sei. Fügt man sich nun diesen im Texte enthaltenen Winken, so steht man vor der Annahme, daß Pl in 15—17 die Kr von einem ihnen bis dahin nicht bekannt gewesenen, in eigentümlicher Weise um K sich konzentrierenden Besuchsplan in Kenntnis setzt.[1])

---

[1]) Nachträglich erst bemerke ich, daß sich dieses Ergebnis in seiner Begründung berührt und in seinem Ergebnis deckt mit der Auffassung Kennedys a. a. O. S. XXV u. 36.

Man wird dagegen einwenden, daß sich dann die Vorwürfe oder Bedenken gar nicht erklären lassen, mit denen sich Pl in 17 zu schaffen macht. Aber darauf ist zunächst umgekehrt zu erwidern, daß diese Bedenken gerade bei der entgegengesetzten Voraussetzung wenigstens zum Teil ganz unbegreiflich sind. Daß man in K, als es sich zeigte, daß Pl entgegen seiner kundgegebenen Absicht K vermieden habe, dagegen den Vorwurf erhob, er sage in launischem Wankelmut zuerst Ja und dann Nein, ist allerdings zu begreifen. Aber wie sollte es erklärt werden, daß in K gegen das *βούλεσθαι* des Pl, dessen Inhalt doch nach 15 f. das Ja des Kommens und nicht das Nein des Nichtkommens und ihnen also erwünscht war (*τοῦτο* in 17!), der Vorwurf der Unbedachtsamkeit oder gar der Leichtfertigkeit erhoben wurde? Gewiß, die Klage könnte unter anderen Umständen den Sinn haben, daß Pl die äußeren Verhältnisse nicht genug erwogen habe, die für seine Pläne maßgebend geworden seien, daß er also, wenn diese schließlich doch ihn verhinderten, im Wollen auch nicht hätte so flink sein sollen. Aber ein Vorwurf dieser Art wäre wohl etwas matt, und, was die Hauptsache ist, er würde voraussetzen, daß Pl den Kr gegenüber sein Nichtkommen mit der Gestaltung äußerer und fremder Verhältnisse begründet habe, während doch tatsächlich, wie 1, 23 ff. alsbald erörtert, rein innere Verhältnisse der Kr maßgebend waren. Wo bliebe da die *ἁπλότης* und die Freiheit von Selbstwiderspruch, die Pl doch gerade jetzt und so nachdrücklich behauptet? Dem ganzen Ton der Auseinandersetzungen in 15 ff. entspricht es nun allerdings auch nicht, anzunehmen, daß es sich rein um Selbsteinreden des Pl handle, die ihm innerlich entstanden, während er den Kr von seinen ehemaligen Plänen erzähle; denn es ist doch alles auf Apologie gegenüber K angelegt, und in 19 wird stark an das Bewußtsein der Gemeinde um solche Tatsachen appelliert, welche für sie gegen jene Bedenken in Betracht kommen. Wohl aber dürften die Fragen von 17 sich daraus ableiten, daß Pl, indem er jenen Plan aufdeckt, zugleich empfindet, welche Vorwürfe dagegen zugleich vom Standpunkt der Gemeinde jetzt alsbald erhoben werden könnten. Daß aber Pl diesen möglichen Widerhall seiner Mitteilungen sich sogleich vergegenwärtigt und ihn auf sein Recht untersucht bzw. ihm alle schädliche Kraft wegnimmt, entspricht ganz und gar der sorgsamen und abgewogenen Art, mit welcher er fort und fort zum mindesten im ersten Teil des Briefes jeden irgendwie schädliche Nebenwirkungen drohenden Satz alsbald in die richtige Beleuchtung zu bringen sich bemüht vgl. 1, 23 f.; 5. 11 f.; 7, 3. Vom eigenen Standpunkt aus nun könnte ihn der Anschein treffen eines unüberlegten Wollens, das sich dann vor dem tatsächlichen Stand der Dinge zurückziehen mußte; und in gewissem Sinne konnte solch ein Argwohn sogar von der Gemeinde selbst aus-

gehen, sofern sie jetzt durch die Mitteilung selbst und durch die bevorstehende Aufdeckung der später wirksam gewordenen Motive einen Schein des Rechts dazu erhielt, ganz abgesehen von solchem, was etwa noch von früher her vorlag, nunmehr gegen Pl den Vorwurf der *ἐλαφρία* zu erheben. Von dem Gemeinde-Standpunkt aus ergab sich freilich noch stärker der Vorwurf, daß in dem Verhalten des Pl, wie es durch den nun erst offenbar werdenden Plan beleuchtet werde, ein starker Selbstwiderspruch und launisches oder selbstsüchtiges und liebloses Versagen liege. Diesen beiderlei Einreden begegnet Pl dadurch, daß er sie selber erhebt und sogleich auch — vorläufig — durch die Form seiner Frage ablehnt. Er erhebt sie aber offenbar, um jede neue, etwa durch die neuen Mitteilungen entstehende Verwirrung oder Verkennung oder Verdächtigung u. dgl. bei den Kr alsbald abzuschneiden und so der Aufklärung, die er mit der Hoffnung *ἐπιγνώσεσθε* usw. in 13 angekündigt hat, ihre ganze und reine versöhnende Wirkung zu sichern. Auch die apologetischen Inhalte v. 17 f. lassen sich also vollständig ohne die Annahme begreifen, daß Pl hier einen früher den Kr schon mitgeteilten Reiseplan erörtere.

Es fragt sich, ob diesem Ergebnis nun nicht doch von anderer Seite her Schwierigkeiten erwachsen. Daß auch Titus von jenem Plan in K nichts mitgeteilt hat, dürfte keine solche sein; es kann sich, falls es überhaupt angenommen werden muß, wenn nicht aus mangelnder Kenntnis, so doch aus Vorsicht, nicht noch Öl ins Feuer der ihn umbrandenden Erregung zu gießen, oder aus einem Verbot des Pl oder sonstwie erklären. Auch darin dürfte keine Schwierigkeit liegen, daß, wenn es sich in 1, 15 ff. um einen bloß gedachten, den Kr nicht mitgeteilten Reiseplan handelt, für die Auslegung alle die verwirrenden Auseinandersetzungen darüber entfallen, ob den Kr R II vor oder nach R I usw. bekannt geworden sei. Eine wirkliche Schwierigkeit liegt nur insofern in dem Verhältnis zum ersten Brief, als es sich auch jetzt fragt, ob und wie sich denn der gedachte Reiseplan im Bewußtsein des Pl zeitlich und sachlich mit dem in I, 16 ausgesprochenen verbinde. Beide miteinander zu identifizieren ist ohne weiteres ausgeschlossen. Es geht aber auch nicht an, R II für denjenigen Reiseplan zu erklären, der durch R I ersetzt und dessen Ersetzung durch einen andersartigen in I, 16, 7 angedeutet werde. Wohl möglich, daß die Bemerkung *οὐκ . . ἐν παρόδῳ* I, 16, 7 auf einen vorausliegenden andersartigen Plan zielt; eine zwingende Gewißheit darüber gibt der dortige Wortlaut aber auch im Zusammenhalt mit I, 4, 18 nicht; das *ταχέως* dort in 19 reimt sich erst recht kaum mit der Annahme, daß Pl das zu einer Zeit gesprochen habe, wo er einen ursprünglichen und den Kr bekannten Plan, direkt von Ephesus nach K und erst von da nach Mazedonien weiterzugehen, mit dem

anderen vertauscht hätte, auf dem weiten Weg über M, also später nach K zu gelangen. Sicher ist aber auf jeden Fall, daß Pl, als er I, 16, 6 schrieb, noch im unklaren darüber war, wohin seine bevorstehende Reise ihn von ihrem vorläufigen Endpunkte K aus führen werde (vgl. Bd. VII, 469), daß er insonderheit eine Fahrt nach Jerusalem damals nur erst eventualiter ins Auge gefaßt hatte; der in II, 1, 15 besprochene Plan schließt aber die Fahrt nach Judäa mit voller Bestimmtheit ein. Da nun in I, 16 zwar vielleicht etwas von einer Abänderung in bezug auf das Kommen nach K, sicher aber nicht das geringste von solcher Veränderung in bezug auf den letzten Ausgang der Reise angedeutet ist, so kann der dort vorausliegende Plan nicht mit dem von II, 1, 15 identisch sein. R II folgte also vielmehr R I zu irgendeiner Zeit nach. Darüber, wieweit beide auseinander liegen, läßt sich aus ihrer bloßen Vergleichung kaum etwas ausmachen. Nur die eine Voraussetzung empfiehlt sich, daß R I nicht so kurz vor der wirklichen Reise des Pl liegt, daß diese als Durchführung jenes Planes erscheinen müßte. Doch würde es nicht einmal in diesem Falle schlechtweg ausgeschlossen sein, daß Pl, bevor er R I nun wirklich ausführte, (noch?) einmal eine Zeitlang daran dachte, seine Reise mit einem Besuch in K zu eröffnen. Da wir uns aber genötigt gesehen haben, den ersten Brief nicht in den Schluß, sondern in, ja vor die Mitte des langen ephesinischen Aufenthalts zu legen, so liegen beide Pläne ohnehin so weit auseinander, daß sie nebeneinander zu existieren vermögen. R I ist ein Plan, der infolge davon ausfiel, daß Pl sich veranlaßt sah, viel, viel länger in Ephesus zu bleiben, als er ursprünglich beabsichtigt hatte. Als er dann später wirklich seine Arbeit in Ephesus abbrach, hatten sich seine Beziehungen zu K so gestaltet, daß er eine Zeitlang (vgl. das Imperfektum ἐβουλόμην) daran dachte, auf dem Wege über K nach M zu gehen, um hier dem zweiten Besuch, den er dort gemacht hatte, der aber in Betrübnis verlaufen war, nun, noch bevor er von Mazedonien aus zu ihnen kommen würde, einen anderen zweiten Besuch, nämlich einen, der χάρις bedeutete, folgen zu lassen. In diese damalige Absicht gewährt er nun, da er nach schweren Zwischenereignissen sich versöhnt und versöhnlich wieder mit den Kr ins Benehmen setzt, ihnen Einblick — offenbar, um damit durch eine Tatsache zu erhärten, wie es um seine wirkliche Gesinnung gegen sie — zu jenem Zeitpunkt und immer — bestellt gewesen sei. Klar ist aber auf jeden Fall, wie wirkungsvoll die durch 1, 13 angekündigte nähere Aufklärung eingeleitet wurde, wenn Pl sie mit der Enthüllung begann, daß, was auch immer später Trübendes dazwischen gekommen sein möge, es vor absehbarer Zeit einen Augenblick gegeben habe, in welchem Pl des festen Willens war, einen in vertrauensvoller Stimmung gedachten und K

ganz in den Mittelpunkt der Arbeit des Ap stellenden Besuch in K zu vollziehen. Helles und warmes Licht mußte von da aus auf alles Folgende und insonderheit auf den Brief, den Hauptgegenstand der jetzigen Erörterungen, und seine innersten Zwecke fallen. [1])

[1, 18—22.] Hätte Pl durch 17 b erklärt, daß in seinem *βουλεύεσθαι* nicht fleischliche Hartnäckigkeit herrsche, dann träte jetzt in doppelten Gegensatz dazu die Versicherung von der ganz anderen Beschaffenheit eines anderen und viel mächtigeren an ihm, nämlich seines *λόγος*. Tatsächlich aber beschäftigte sich 17 b mit dem etwaigen Anschein launischen Wechsels oder widerspruchsvoller Ersetzung von Ja durch Nein. Die Form der Frage deutete dabei schon das Pl eigene persönliche Gewißheit an, daß derartiges bei ihm nicht vorhanden sei. Aber statt alsbald dies im einzelnen nachzuweisen, läßt er die Sache für sich — einstweilen — ganz in der Schwebe und stellt ganz unvermittelt der Andeutung, daß sein *βουλεύεσθαι* doch trotz allem ein in sich einheitliches Ja sei, die bestimmte Aussage zur Seite, daß einem anderen Gebiete seiner Lebensinhalte die gleiche Qualität in voller Wirklichkeit anhafte. Dies Gebiet ist *ὁ λόγος ἡμῶν*. Durch den Gegensatz zu *βουλεύεσθαι* wird *ὁ λ.* bestimmt als Rede im allgemeinen Sinn. Aber dieses Reden des Ap bildet, wie der Artikel zeigt, doch ein Ganzes, eine innere Einheit und zwar deshalb, weil es in all seinem Verlaufe schließlich doch nur e i n e n Gegenstand aussagt, nämlich Jesum Christum. Mithin k o n z e n t r i e r t sich der Begriff, ohne etwa die im Verlaufe des apostolischen Wirkens erfolgenden Einzelaussagen oder Einzelzusagen auszuschließen, doch im Übergang von 17 zu 19 um den Gedanken der beruflichen Heilsverkündigung — nicht wie sie in einem bestimmten Fall erfolgte, sondern wie sie

[1]) Sollte diese — wenigstens ihrer Intention nach rein an den Text sich bindende — Auffassung als unmöglich erachtet werden, so erleidet das Bild der Verhältnisse zwar eine Modifikation in dem Sinne, daß in 1, 15 ff. ein den Kr an sich schon bekannt gewesener Reiseplan wiedergegeben werde. Es ist aber auch in diesem Falle daran festzuhalten, daß auf die Aussagen über Stimmung und Motive des Planes das Hauptgewicht fällt; ja es würde sich durchaus empfehlen, wenigstens diese Aussagen als etwas für die Kr Neues zu betrachten, so daß auch dann durch 15 f. doch eine Art Enthüllung geschieht. Es ist wenigstens sonst sicher nicht die Art des Pl, Dinge, die zwischen ihm und seinen Lesern längst offenkundig sind, breit zu wiederholen. Auch verliert bei derjenigen Auslegung, welche die Tatsachen von 15 f. als altbekannt nimmt, das *ἐπιγνώσεσθε* ganz seinen präziseren Sinn wenigstens für das unmittelbar Folgende, da in diesem eben vorläufig keinerlei zum rechten Verständnis nötige Aufklärung erfolgt. Am allermeisten zu seinem Rechte kommt dieses *ἐπιγνώσεσθε* vielmehr, wenn der ganze Plan von 15 f. den Kr bis dahin überhaupt unbekannt war. Auch fällt dabei das verwickelte System von Mitteilungen usw., die über die verschiedenen Reisepläne zwischen Pl und K gewechselt worden wären, einfach weg.

den Gesamtverkehr des Pl mit K erfüllt (*ἐστίν* als Präsens): sie in diesem ganzen Umfang bildet eine Bejahung, die durch kein nachfolgendes oder entgegenstehendes Nein in sich selbst aufgehoben oder eingeschränkt und in ihrem Werte für den Empfänger zerstört wird. Der Übergang von dem *ἐγώ* zu den *ἡμεῖς* dient dabei auch seinerseits dazu anzudeuten, daß die jetzt zu besprechende Tatsache allgemeinerer Natur und größeren Umfangs ist als die, von der die Erörterung ausging; die *ἡμεῖς* sind die mit Pl zu einer Gruppe von Arbeitern verbundenen Genossen. Das einleitende *πιστὸς ὁ θεός* mit *ὅτι* wird vielfach als Beteuerungsformel verstanden, etwa wie *ζῶ ἐγώ, ὅτι* Rm 14, 11, also: so wahr Gott treu ist, so etc. Allein dagegen spricht: 1. daß diese Formel als Beteuerung weder sonst bei Pl noch im NT noch im AT erscheint; 2. daß sie keinerlei Analogie besäße mit den sonstigen Beteuerungsformeln des Pl [1]); denn selbst mit der Formel *μάρτυς γάρ μου θεός* Phl 1, 8 u. ä. käme sie nur dann überein, wenn *πιστός* im Sinne von Bürge genommen werden dürfte, eine Bedeutung, die aber *πιστός* als Attribut oder Prädikat einer Person niemals besitzt; 3. daß dem Pl der Ausruf *πιστὸς ὁ θεός* gewissermaßen geläufig ist, daß er ihn aber immer in einem ganz anderen Sinn verwendet, nämlich als begründenden Hinweis auf die Unveränderlichkeit der Liebe Gottes, die seinen Hoffnungen und Tröstungen sichere Anwartschaft auf Erfüllung verleiht, vgl. I, 1, 9; 10, 13; 1 Th 5, 24; 2 Th 3, 3. Wird in diesen letzteren Fällen es aus der die menschliche Wandelbarkeit überdauernden und übermögenden Treue Gottes abgeleitet, daß diese oder jene Erwartung sich sicher verwirklicht, so dient an unserer Stelle der Hinweis auf die Treue Gottes dazu, die Kraft aufzudecken, durch deren Selbstbewährung es bewirkt wird, daß des Apostels Rede ein Ja ohne Nein ist. *ὅτι* ist also kausal, nicht als ob Gott deshalb treu wäre, weil diese Rede ein Ja ist, sondern in dem erweiterten Sinne, in welchem es oft genug die Tatsache einführt, durch welche ein Ausruf, eine Behauptung, eine Frage veranlaßt ist vgl. Jo 2, 18: die Treue Gottes erweist sich als das, was sie ist, daran, daß solches von der Rede des Ap gilt. Durch

[1]) Beteuerungsausrufe bei Pl bei Aussage von Behauptungen über Geschehenes: a) *θεὸς μάρτυς* 1 Th 2, 5 mit Bezug auf eine vorausgeschickte Behauptung; *μάρτυς (γάρ) μου (ἐστίν) ὁ θεός* mit Bezug auf eine nachfolgende Aussage Rm 1, 9; Phl 1, 8; noch erweitert 1 Th 2, 10; b) *ὁ θεὸς οἶδεν* II, 11, 11, erweitert durch Zusätze zum Subjekt und durch Hinzufügung von *ὅτι οὐ ψεύδομαι* II, 11, 31; c) *ἐγὼ δὲ μάρτυρα τὸν θεὸν ἐπικαλοῦμαι* II, 1, 23; d) *ἰδοὺ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ὅτι οὐ ψεύδομαι* Gl 1, 20; e) *ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ, οὐ ψεύδομαι* Rm 9, 1. — Verwandt sind Versicherungen in bezug auf künftige Geschehnisse (*ἔστιν ἀλήθεια Χριστοῦ ἐν ἐμοί* II, 11, 11) und Beschwörungsausrufe zur Verstärkung von Ermahnungen vgl. II, 10, 1; 1 Th 5, 27; 1 Tm 6, 13; 2 Tm 4, 1.

δέ wird das oben bestimmte Verhältnis des steigernden Gegensatzes zwischen dieser Tatsache und der in 17 frageweise behaupteten ausgedrückt. Die Betontheit von *ὁ θεός* schließt den Gedanken ein, daß nur durch Gottes Gabe und Wirkung die im Wesen des Menschen an sich wohl mögliche und vorhandene innere Gegensätzlichkeit überwunden werden kann. Endlich wird durch die Voranstellung des ganzen Sätzchens recht deutlich dies bemerkbar gemacht, daß Pl mit lebhafter innerer Erregung, indem er sich damit beschäftigt, ob und wie sein Tun in einem Einzelfalle in falschen Verdacht gerate, sich und seine Leser in lobpreisendem Ausruf vor die letzten und höchsten Gründe stellt, an denen dieser Argwohn zerfällt. Solange er Organ dieser Treue nicht eines Menschen, sondern Gottes war und bleibt, solange braucht auch sein Reden nicht den Vorwurf mangelnder Einheit und mangelnder Gültigkeitskraft des darin enthaltenen Ja zu fürchten [1, 18]: *Treu aber ist Gott* (oder freier, aber der Stimmung des Textes gemäßer: *Ja! die Treue ist es Gottes usw.*), *daß die Rede von uns an euch nicht ist Ja und Nein.* (Bengel: contradictoria non sunt in theologia.)

Den näheren Grund dieser Widerspruchslosigkeit des Redens gibt an und den Inhalt der ihr zugrunde liegenden Treue Gottes entfaltet dadurch v. 19 u. 20. Durch die Wortstellung wird ganz stark betont *τοῦ θεοῦ* (Nachstellung des *γάρ* zum Zeichen, daß an *τοῦ θεοῦ* das durch *γάρ* bezeichnete logische Verhältnis zwischen 18 und 19 haftet). Die Treue Gottes kommt in dem Reden der Missionare daran zur Erscheinung, daß eben dieses Gottes Sohn den Gegenstand des Redens bildet und daß in seinem Sein und Wesen sich die Treue Gottes vollkommen und einheitlich ausprägt; oder umgekehrt gedacht, weil jener *λόγος* den Sohn Gottes verkündigt und weil der Sohn Gottes der Ausdruck der Treue Gottes ist, darum kann der Ruhm der Einheitlichkeit für den *λόγος* mit einem lobpreisenden Hinweis auf Gottes Treue eingeleitet werden. Für den Begriff *υἱός* ergibt sich aus eben diesem Zusammenhang, daß er die volle Innigkeit, die enge Unmittelbarkeit an der Zusammengehörigkeit des Sohnes mit dem Vater, ihre innere Gleichheit hervorhebt. Insonderheit aber ist deutlich, daß die *υἱότης* Jesu nicht etwa nur ein zusammenfassender Ausdruck für das oder eine Folge aus dem ist, was mit *οὐκ ἐγένετο ναὶ καὶ οὔ* . . . ausgesagt wird, sondern daß sie gerade umgekehrt den inneren und wesentlichen Grund für diese Beschaffenheit bildet. Die Solennität der Bezeichnung (neben *ὁ τ. θ. υἱ.* noch *Ἰησοῦς Χριστός* — so und nicht *Χριστός Ἰησοῦς* ist wohl zu lesen, da für die erste Anordnung außer beachtenswertesten griechischen Zeugen auch die lateinischen und syrischen usw. Übersetzungen stimmen) steht augenscheinlich in Beziehung zu dem verhältnismäßig so kleinen

und nebensächlichen Gegenstand, von dem die ganze Erörterung zunächst ausgeht, und stellt ihm das, womit die Ap es eigentlich zu tun haben und woran letztlich sich der Charakter ihres Redens und ihres Verhaltens entscheidet, in der ganzen Fülle seiner geschichtlichen und bleibenden Bestimmtheit, mit dem ganzen Gewicht der in diesen mannigfaltigen Bezeichnungen benannten Eigenart und Wesenhaftigkeit gegenüber. Die Apposition *ὁ ἐν ὑμῖν δι᾽ ἡμῶν κηρυχθείς* ist ganz unentbehrlich, wenn die Kette des logischen Verhältnisses der Sätze zueinander wirklich eine geschlossene sein soll: weil dieser Christus und nichts anderes den Gegenstand unserer Verkündigung bei euch bildete, darum trägt unsere Rede das der Treue Gottes entsprechende Merkmal konsequenter und positiver Einheitlichkeit. Nicht ebenso notwendig vielleicht scheint aber auf den ersten Blick die erläuternde Näherbestimmung *δι᾽ ἐμοῦ* usw. zu sein. Doch entspricht diese feierliche und gewichtige Genauigkeit ganz der Wucht, die schon in die Bezeichnung des Subjektes des Satzes hineingelegt ist, und zwar so, daß durch die Zergliederung des *δι᾽ ἡμῶν* angedeutet wird, wie bei aller Mehrfachheit der ihn verkündigenden Menschen Christus doch seine innere Einheitlichkeit und das in ihm vorhandene Ja behauptete, ja wie dieses sein einheitliches Wesen sich auch in einer Mehrzahl auswirkt und die äußere Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Personen nebeneinander zu innerer Gleichheit und Einheit erhebt. Schließt nun, wie gezeigt, die so nachdrucksvoll gestaltete Apposition zum Subjekte den Satz 19 mit dem Vorausgehenden innerlich zusammen, so heißt es wohl doch zuviel in sie hineinlegen, wenn man durch sie den Umfang von *ἐγένετο* und *γέγονεν* einschränken lassen will, als ob dadurch gesagt werde, was durch jene Verkündignng Christus gerade für die Kr geworden sei oder als was er sich an ihnen erwiesen habe oder was in ihm an sie ergangen sei. Nicht nur, daß keinerlei derartige Näherbestimmung wirklich zu den Verben hinzugesetzt ist. Jene Auffassung ist vielmehr auch deshalb abzulehnen, weil sie den der ganzen Beweisführung zugrunde liegenden logischen Aufbau umkehrt oder wenigstens abtut. Denn sie würde besagen, daß durch die Qualität der Verkündigung in einem einzelnen Falle es bewirkt sei, daß Chr sich nicht als Ja und Nein bei ihnen erwies. Aufgebaut ist aber der ganze Beweis auf der entgegengesetzten Folgerungsart, auf dem Schluß von der Qualität Christi auf die der Verkündigung. Zugleich würde endlich durch die abzulehnende Auffassung der Beweis in Wahrheit auf eine Erfahrung der Gemeinde gestützt, die sie an dem ihr verkündigten Christus gemacht hätte, während ersichtlich das, was die Gemeinde von Christus und der ihn verkündigenden Rede zu halten habe, durch Christi objektive Beschaffenheit normiert und erhärtet werden will. *οὐκ*

ἐγένετο bezieht sich demnach nicht auf das, was Chr dadurch wurde, daß in K von ihm gepredigt ward, sondern auf seinen objektiven Wert und Bestand, wie er sich aus Gott heraus in seinem Werden vollzog. *ἐγένετο* meint dabei ein wirkliches Werden, sofern Christus das was er für die Menschen ist, in einem geschichtlichen Fortschritt und Prozeß der Selbstbewährung und Selbstentfaltung und im Vollzug eines ihm obliegenden göttlichen Willens geworden ist (vgl. das *γενόμενος* in Gl 4, 4 u. 3, 13; Phl 2, 7 und namentlich 8; ferner II, 8, 9; Rm 8, 3; auch Jo 1, 17 und Hb 2, 16 f.). Zu unterst ist dabei natürlich die Gewißheit doch vorhanden, daß durch solches Werden Christus nicht etwa ein anderer ward, als er an sich war, sondern daß er eben das wurde in der vollen Verwirklichung seiner Bestimmung und seines Wollens, was er an sich war (vgl. Rm 3, 4 *γινέσθω ὁ θεὸς ἀληθής*). Er ward zu einem Ja, sofern in ihm eine wirkliche göttliche Selbstmitteilung von positivem Gehalt und Werte geschah, eine Selbstmitteilung, deren Umfang und Gehalt zunächst gar nicht bestimmt wird, weil es für den Zusammenhang in erster Linie nicht darauf, sondern auf ihre Qualität ankommt. Diesem Ja reihte sich aber kein Nein an; das in Christus sich Aussprechende hob sich nicht durch entgegengesetzte Kundgebung wieder auf, seine Zusage verwandelte sich nicht wieder in eine Absage, das in ihm geschehende Gottes-Wirken verlief als eine Einheit des Gebens ohne Zurücknahme und Widerruf. Das alles aber bildete, so gewiß es in geschichtlichem Verlauf sich vollzog, doch nicht etwa eine vergängliche geschichtliche Episode. Es war eine Epoche, die mit ihrem Ergebnis als bleibende Größe und Kraft in der Geschichte steht: *ναὶ ἐν αὐτῷ γέγονεν.* Das *ἐν αὐτῷ* (nämlich *Χριστῷ*) zeigt, daß hier nicht mehr *Χριστὸς Ἰησοῦς*, sondern *ναί* selbst Subjekt ist: indem er wurde, was er ward, hat sich überhaupt ein Ja verwirklicht und gebildet, das prinzipielle Bedeutung besitzt, indem es der Welt die Positivität Gottes, nämlich die Ja-Freudigkeit und Ja-Kräftigkeit seiner rettenden Gnade erschließt. Berührt wird aber diese sachliche Seite, der Umfang und Inhalt des göttlichen Ja, erst in v. 20 a. Hier darf dabei nicht etwa als Subjekt des Hauptsatzes aus dem Vordersatz ein *αἱ ἐπαγγελίαι* oder *αὗται* ergänzt werden. *ναί* gibt sich ja selber durch den Artikel als Subjekt zu erkennen. Jene Konstruktion empfiehlt sich aber überdies auch deshalb wenig, weil der Satz: „die Verheißungen sind in ihm das Ja geworden“ einen etwas gezwungenen Sinn gibt. Der Nachsatz ist vielmehr so zu vervollständigen, daß *τὸ ναί* als Subjekt genommen, als Verbum *ἐστίν* oder vielleicht noch besser nach 19 fin. *γέγονεν* ergänzt und der Relativsatz gleichsam als adverbiale Näherbestimmung zum Hauptsatze genommen wird: wieviele Verheißungen Gottes vorhanden sind — in

bezug auf sie alle ist in ihm das Ja gegeben oder ergangen. *τό* steht vor *ναί*, weil es gerade das Ja ist, auf welches die Verheißungen angelegt sind, nämlich das Ja, das in ihrer Verwirklichung besteht. Um die Stellung der Aussage innerhalb des Zusammenhangs aber ganz zu erkennen, ist zu fragen, ob *ἐν αὐτῷ* oder *τὸ ναί* stärker betont ist. Da in dem als Folgerung zu 20a hinzutretenden 20b *καί* nicht vor *τὸ ἀμήν*, sondern vor *δι᾽ αὐτοῦ* steht und also heraushebt, daß die dort auszusagende Wirkung auch durch Christum und keinen anderen vermittelt sei, so folgt, daß auch in 20a der Schwerpunkt auf *ἐν αὐτῷ* liegt. Gottes Verheißungen kommen freilich sozusagen selbstverständlich zu ihrem Ja; aber das ist eben das Bemerkenswerte, daß sie das in Christus erreichen. Wie groß auch ihre Zahl und ihr Umfang sei, er ist es doch allein und kein anderer, der ihre Erfüllung schafft, indem er mit dem Gesamtinhalt seines Wirkens und seines zur Herrlichkeit erhobenen Lebens ihr leibhaftiger Vollzug ist — eine Stellung Christi in der Mitte, wie sie prinzipiell durchaus gleichartig, nur in noch weiterer, über die Beziehung zu den *ἐπαγγελίαι* hinausreichender Orientierung im Galaterbrief (Kap. 3 u. 4), im ganzen Aufriß des Römerbriefs, in den großen Eingängen von Eph und Kl vollzogen ist. Aus der Gegenüberstellung von Christus und Gottes-Verheißungen ergibt sich, daß letztere von Christus unterschieden sein wollen und ihm vorausliegen; die *ἐπαγγελίαι* sind also nicht, wie die alten griechischen Ausleger meinten, die im Evangelium von Christus selbst neben der allgemeinen Lehre von Gott usw. noch enthaltenen Zusagen von der Auferstehung und dem ewigen Leben, sondern die die alttestamentliche Geschichte und Schrift erfüllenden Heils- und Erlösungszusagen, diese aber ohne irgendwelche Einschränkung; sie sind in Christus verwirklicht, sofern selbst ihr in dieser oder jener Hinsicht etwa noch ausstehender Vollzug im einzelnen doch an ihm haftet, durch ihn aber auch tatsächlich gesichert ist.[1] Vgl. Gl 3, 14ff.; 4, 4; 4, 21ff.; 2 Th 1, 7ff.; I, 15, 3ff.; 15, 25; II, 6, 2; 6, 16ff.; Rm 1, 1; 1, 17; 4, 1ff.; 9—11; Eph 2, 11ff.; 4, 8ff.

Da in 20b ohne Zweifel die LA *διὸ καὶ δι᾽ αὐτοῦ* . . . die authentische ist gegenüber der auf Beseitigung des feineren Unterschiedes zwischen 20a und b hinauslaufenden *καὶ ἐν αὐτῷ* . . ., so verhält sich 20b zu 20a auch nicht einfach wie ein synonymer

[1]) Calvin verbindet damit den Gedanken, daß auch die Verheißungen als solche schon ihre Festigkeit nur in Christus gehabt haben, wie denn Mose und die Propheten, wenn sie von der Gnade redeten, sich dabei auf Christus bezogen hätten. Aber ein Anlaß und ein Recht, den Sinn gerade unseres Textes so auszudehnen, besteht nicht da sich dieser ganz an dem Unterschiede von Verheißung, deren Urheber einfach Gott ist, und Erfüllung, die in Christus geschieht, orientiert.

Ausdruck des gleichen Gedankens, sondern wie eine von 20a abhängige Folge oder Wirkung. Als Verbum ist dabei ein *ἐστίν* oder *γίνεται* zu ergänzen (Calvin fälschlich: quare et per ipsum sit amen), da ja das Sätzchen ein Glied an einer Kette beweiskräftiger Tatsachen bildet. Solange es dann möglich ist, dem *τὸ ἀμήν* einen individuellen Sinn abzugewinnen, solange verbietet es sich von selbst, den Begriff zur Bezeichnung von Glaubensfestigkeit oder der einer Sache, nämlich dem Heile, anhaftenden Sicherheit abzuflachen. Nun wissen wir aber aus I, 14, 16, daß in den Gemeindeversammlungen schon der Anfangszeit eine Gott zu Ehren laut werdende *εὐχαριστία* von den nicht mitlobpreisenden Hörern am Ende durch ein Amen bekräftigt und ihrerseits bejaht ward. Die Vorgeschichte dieser Sitte weist in den jüdischen Synagogal- und Tempelgottesdienst (vgl. Bd. VII, S. 413): das Amen schloß sich in der Synagoge besonders an die Doxologien an, wie sie der Schriftlesung folgten (Mischnah Taanit II, 5; Sukk. 51b) oder auch an die einzelnen Teile des priesterlichen Segens (Mischnah Sotah VII, 3). Auf die analoge, jedem damaligen Leser geläufige Sitte des christlichen Gemeindegottesdienstes weist in 20b der Artikel vor *ἀμήν*. Das Amen, das dort Gotte zu Ehren, also auch in doxologischen Zusammenhängen laut wird, hat aber seine ganze charakteristische Eigentümlichkeit daran, daß es auch durch Christum geschieht; mit dieser Konstatierung will also neben den in 20a enthaltenen Beweis für die zentrale und positive Bedeutung Christi ein zweiter gestellt werden. Er liegt aber darin, daß um dieser tatsächlichen Stellung Christi willen auch die Gemeinde mit ihrem bekennenden und lobpreisenden Amen es nicht anders weiß und nicht anders kann, als daß dieses Amen ihr durch Christum sich vermittelt, indem nur durch ihn ihr die Beziehung zu Gott beschafft und dargeboten ist und aufrechterhalten wird, deren sie lobpreisend gedenkt. Da bei dieser Darlegung ersichtlich an den Klang der Worte angespielt wird, so ist es sehr wahrscheinlich, daß Pl das *δι' αὐτοῦ* nicht bloß gemeint hat als Ausdruck eines das Amen begleitenden und erfüllenden Bewußtseins der Gemeinde, sondern als Hinweis auf die tatsächliche Gewohnheit, das Amen mit einer ausdrücklichen Nennung des Namens Christi (= durch Jesum Christum. Amen!) zu verbinden, wenn das wohl auch so geschah, daß das *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* in irgendeiner Form in der von dem Lesenden oder Betenden noch allein gesprochenen Doxologie auftrat und die Gemeinde dann durch ihr einfaches Amen nicht nur den Lobpreis im allgemeinen, sondern auch diese seine so sich aussprechende innere Abhängigkeit von Christus ihrerseits bejahte. Vgl. dazu etwa Rm 16, 27; (Eph 3, 21); 1 Pt 4, 11; Ju 25; ferner die völlig entsprechenden doxologischen Formeln 1 Clem. 58, 2; 61, 3; 64; 65, 2; 2 Clem. 20, 5; Ad Diogn. 12, 9;

Mart. Pol. 14, 3 usw. Mit solcher liturgischen Übung erkennt ja die Gemeinde es auch ihrerseits an, daß durch Christus und nicht durch sonstwen ihr die göttliche Mitteilung zufließt und daß diese so fest und einheitlich ist, daß das Bewußtsein um sie in kräftigem und von stetiger Zuversicht erfülltem Amen sich aussprechen darf. Mit dem schließenden δι' ἡμῶν endlich, das formell wohl am besten mit dem zunächststehenden τῷ θεῷ πρὸς δόξαν verbunden wird, knüpft Pl an die Darlegung noch den Hinweis an auf den Anteil, den er und seine Mitarbeiter an jenen Zusammenhängen haben; sie sind die Organe, durch deren Dienst solche Verherrlichung Gotte zustande kommt, weil durch ihre Predigt von Christus die Gewißheit von Gottes in Christo gesprochenem Ja entsteht, die sich im Amen feierlich ausspricht. Damit erreicht aber die Darlegung den Zusammenschluß mit ihrem Ausgangspunkte in 18, indem sie ihm Grund und Frucht der dort behaupteten Qualität des λόγος hinzufügt [1, 19 f.]: *Gottes Sohn Jesus Christus, der unter euch durch uns verkündigt wurde, durch mich und Silvanus und Timotheus, er ward ja nicht Ja und Nein, sondern Ja ist ihm ergangen. Denn wieviel es Verheißungen Gottes gibt — in ihm ist das Ja dafür gegeben. Gleichfalls „durch ihn“ erfolgt daher „das Amen“ — Gott zu Lobe durch uns.*

Vollendet wird jener Zusammenschluß aber durch 21 f. Dieser durch die Auslassung der Kopula ἐστίν unvollständige Satz läßt zwei Fragen entstehen: 1. wie sich in ihm Subjekt und Prädikat verteile; 2. in welchem Verhältnis zueinander die sich häufenden Partizipalbestimmungen stehen und welchem Zwecke überhaupt solche Häufung dient. Auf den ersten Blick möchte man wohl einfach 21 als Subjekts- und 22 als Prädikatsbezeichnung nehmen, indem dann von dem so und so charakterisierten Gotte gesagt wäre, er sei derjenige, der auch versiegelt usw. habe. Aber dem steht schon dies entgegen, daß die beiden Gruppen von Näherbestimmungen viel zu sehr miteinander verwandt sind, daß also nicht, was doch der Zweck eines solchen Satzgefüges wäre, der in 21 gegebenen Beschreibung von Gott durch 22 etwas Andersartiges und Neues als Prädikat hinzugefügt würde. Mithin muß die Cäsur, die Subjekt und Prädikat voneinander trennt, v o r θεός angesetzt werden, und die zweite Gruppe der Partizipalbestimmungen erscheint als Apposition zu θεός. Nur fragt sich auch jetzt noch, ob gesagt werden will, wer der Gott sei, der sie auch versiegelt habe, nämlich der, der sie befestigt und sie gesalbt hat; oder ob gesagt werden will, wer der sei, der sie befestige und gesalbt habe, nämlich der Gott, der usw. Im ersteren Fall wäre θεός mit den Fortsetzungen von 22 Subjekt und ὁ βεβαιῶν usw. Prädikat, im zweiten umgekehrt. Jenes könnte man nur akzeptieren, wenn durch den Zusammenhang schon Gott zum Gegenstand von Aus-

sagen gemacht und so die Erwartung einer weiteren über ihn erweckt wäre. In Wahrheit ist aber durch die Wendung am Schlusse von 20 die Aufmerksamkeit noch nicht auf das, was Gott tut, sondern auf den Anteil der Ap gelenkt; also kann auch v. 21 f. damit nur so in inneren Zusammenhang gebracht werden, daß die Bedeutung herausgehoben wird, die Gott für jenen Anteil hat. Gott ist also der betonte und neue Begriff, und der Satz von 21 zerlegt sich eigentlich in zwei Aussagen: a) daß es einen gibt, der den Pl usw. befestigt und gesalbt hat, und b) daß dieser eine kein Geringerer als Gott ist. *θεός* ist also, formell betrachtet, Prädikat,[1]) und daß der Artikel fehlt, zeigt, daß nicht die Identität des Subjekts und des Prädikats, sondern die im Prädikat enthaltene Qualität des Subjekts betont werden will (vgl. als Musterbeispiel für diesen Unterschied etwa 3 Mkk 2, 3). Für die Richtigkeit dieser Konstruktion spricht auch die genaue Analogie in 5, 5; I, 4, 4; vgl. auch Rm 8, 33; Gl 3, 5. Daß das dem ersten *ἡμᾶς σὺν ὑμῖν* folgende *ἡμᾶς* lediglich von Pl und der Gesamtheit seiner apostolischen Mitarbeiter gelte, läßt sich aus dem Fehlen einer Wiederholung des *σὺν ὑμῖν* wohl kaum mit Sicherheit folgern; es könnte ja umgekehrt durch die erste Hinzufügung dieser Erweiterung Pl den Umfang von *ἡμᾶς* auch für die folgenden Wiederholungen von vornherein auch auf die Leser haben ausdehnen wollen. Wohl aber geht aus dem oben entwickelten Verhältnis zwischen 20 fin. und 21 f. hervor, daß 21 f. die dort begonnene Aussage über die Apostel weiterführen soll, und deshalb ist das *ἡμεῖς* auch nach *σὺν ὑμῖν* in seinem engeren Umfang zu belassen. Wenn Pl dann das erstemal jenen Zusatz hinzufügt, so geschieht es offenbar hier in der gleichen Absicht, wie sie früher sich beobachten ließ (vgl. S. 24, 34, 54), um nämlich in freundlichem Entgegenkommen den Anteil auch der Gemeinde und ihre innere Zusammengehörigkeit mit dem Ap anzudeuten und so den Argwohn auszuschließen, als ob für letztere eine stolze und isolierende Prärogative behauptet werde. Es genügte aber, darauf einmal hinzuweisen, nicht als ob die Gemeinde nicht auch an den anderen Erlebnissen in ihrem Maße mitbeteiligt wäre, sondern weil ja dargestellt werden soll, worauf jene Bedeutung der Ap innerhalb des vom großen göttlichen Ja zum zuversichtlichen menschlichen Amen führenden Verlaufe beruhe. — An der Reihenfolge der diesbezüglichen Aussagen ist auffallend, daß die präsentische, die also ein fortdauerndes Widerfahrnis benennt, den aoristischen voransteht und daß alle miteinander doch auch nicht so verteilt sind, daß

---

[1]) So auch Norden, Agnostos Theos S. 384 mit der Bemerkung, die Weglassung von *ἐστίν* sei in solchen Fällen unhellenisch; Pl habe das semitisch empfunden.

die letzteren als eine Gruppe für sich der ersteren gegenübergestellt würden. Daraus geht hervor, daß es dem Pl nicht darauf ankam, das zeitliche und logische Verhältnis der vier Einzelaussagen untereinander hervorzuheben, sondern daß er ohne Rücksicht darauf die reiche Fülle der für jenen Zweck wirksamen Tätigkeiten aussagen wollte; so brauchten sie sich auch nicht in voller Schärfe, als ob jede etwas völlig anderes besagte, voneinander abzuheben. Die allgemeinste ist die erste und fortdauernde: Befestigung „in Christum hinein“, indem der treue (v. 18) Gott die Seele in ein dauernd lebenskräftiges Verhältnis zu Christo versetzt und dieses durch einen Reichtum innerer Erfahrung immer mehr Festigkeit und Tiefe gewinnen läßt für den ganzen Umfang seines Glauben und Leben, Zuversicht und Gehorsam und Liebe und Hoffnung umfassenden Bestandes. Solche Befestigung bewirkt, daß die innere Festigkeit Christi auch in die Rede der Ap übergeht (1, 18), wie sie es ist, die bei der Gemeinde den Mut erweckt, zu Gottes Taten ein fröhliches Amen zu sagen. Dazu die schon früher gewährte „Salbung“. Da *χρίσας* von den beiden folgenden Partizipien syntaktisch doch deutlich getrennt ist, so empfiehlt es sich nicht, auch hier schon eine deutliche Beziehung auf die Geistesmitteilung anzusetzen, sondern in allgemeinem Sinne darunter die Weihung zum heiligen Dienste zu verstehen, wie sie im Alten Bunde durch Salbung mit wirklichem Öle an Priestern und Königen geschah 2 Mo 29, 7; 1 Sam 10, 1 (vgl. die ausnahmsweise Salbung eines Propheten 1 Kö 19, 16) und wie sie an den Arbeitern des Neuen Bundes durch jene gesamte äußere und innere Lebensführung sich vollzog, durch welche die Verbindung mit Christus (*εἰς Χριστόν — χρίσας!*) geschaffen und Heiligkeit und Kraft und die Würde eines gottgewollten Amtes mitgeteilt ward. Die Beziehung auf die Taufe, die man neuerdings nicht bloß für *σφραγ.* etc., sondern schon für *χρίσας* annehmen möchte, ist schon dadurch ausgeschlossen, daß dem Zusammenhang gemäß nicht von den Christen insgemein, sondern von den Predigern des Evangeliums die Rede ist. Nachdem nun so neben jener fortdauernden eine einmalige, d. h. grundlegende Gottestat bezeichnet ist, benennt die Apposition noch zwei gleichfalls der Vergangenheit angehörige. *σφραγίζεσθαι* konnte an sich zu recht verschiedenen Zwecken geschehen.[1]) Medial gebraucht und mit persönlichem

[1]) Im AT erwähnt a) zur Sicherung eines Verschlusses gegen heimliche Eröffnung 1 Kö 21, 8; Dan 6, 18; Jes 29, 11; vgl Mt 27, 66, auch den eigentümlich bildlichen Gebrauch Hiob 33, 16; 37, 7; Jes 8, 16; 5 Mo 32, 34; Hiob 14, 17; b) zur Beglaubigung und zwar einer Person, nämlich der Propheten Gottes, durch Erfüllung der von ihnen ausgesprochenen Weissagungen. — Vielleicht ist es interessant, was — von anderen Quellen abzusehen — aus den Papyri über die Zwecke des Siegelns hervorgeht.

Objekt verbunden vermag es, wenn der Zusammenhang überhaupt die allgemeine Bedeutung „beurkunden“ sichert, diese wohl nach zwei Seiten zu entwickeln: a) jemanden in allgemeiner Hinsicht als das, was er ist, oder in irgendeiner besonderen Beziehung durch ein an ihm angebrachtes Zeichen beglaubigen; b) jemanden auf eben diese Weise als Eigentum des Siegelnden kennzeichnen. Für unsere Stelle weist der Zusammenhang, der doch davon handelt, wie Gott den Ap für seinen Beruf tüchtig macht, sowie die Analogie von I, 9, 2 auf die erstere Bedeutung hin; nur daß hier — anders als dort — nicht irgendein Missionserfolg, sondern eine innere Ausrüstung als das Zeichen gemeint ist, durch welches Gott der Salbung zum heiligen Dienst den Wert einer urkundlich gesicherten Tatsache verliehen hat, deren innerliche Festigkeit sich dann auch in der beim Ja beharrenden Widerspruchlosigkeit der Rede auswirkt. Zu denken hat man dabei an die Mitteilung heiligen Geistes, in dessen Erweisung ja der apostolische Dienst verläuft I, 2, 4, ohne daß man auch hier, da der Gedanke ja immer noch besondere Beziehung zum Berufswerke behauptet, speziell auf den Taufakt verweisen dürfte.[1])

Es dient: α) zur Beglaubigung von Urkunden, z. B. Berl. Gr. U. 86, 38 u. 45; β) zur Kennzeichnung der Eigentumsverhältnisse bezüglich z. B. eines Tieres, Tebt. Pap. 419, 5; γ) zur Stempelung von der Schlachtbeschau unterworfenem Fleische, B. G. U. 250, 17; δ) zum Verschluß von Schriften usw. Tebt Pap. 413, 6; ε) zur Sicherung von Gegenständen unter Verschluß oder von Räumen gegen unberechtigte Eröffnung, B. G. U. 249, 21; 387, 19; 98, 15. — Im NT: 1. in eigentlicher Bedeutung Mt 27, 66; Apok. 7, 3 u. ö.; 20, 3; 5, 1; 9, 4: 2. in übertragener Bedeutung a) in Geheimverschluß bringen Apok. 10, 4; 22, 10; b) das entscheidende Urkundszeichen setzen oder gewähren auf eine Sache oder eine Person (beglaubigen) Jo 3, 33; 6, 27; vgl. I, 9, 2; Rm 4, 11; c) als Eigentum durch Aufdruck des Siegels und seiner Inschrift kennzeichnen 2 Tm 2, 19; d) jemanden in seinen Rechtsverhältnissen urkundlich bestätigen Eph 1, 13; 4, 30.

[1]) Selbstverständlich ist eine Beziehung auf die Taufe mit enthalten in den aoristischen Partizipien; denn ohne die Taufe wäre Pl nicht, was er ist. Daraus folgt aber noch lange nicht, daß Pl speziell an die Taufe denke und daß also *χρίσας* und *σφραγισάμενος* oder eines von ihnen Ausdrücke des „sakramentalen Stils“ seien. Dagegen spricht: 1. Die Gliederung des Satzgefüges; es müßten, wenn die aoristischen Partizipia alle auf die Taufe gingen, sie doch auch alle beisammen stehen und dem *βεβαιῶν* gleichmäßig gegenübergestellt sein; 2. die Reihenfolge der Partizipia; sollte nämlich eines der Partizipien insonderheit die Taufe meinen, so müßte es doch wohl *σφραγισάμενος* sein, da ja *σφραγίς* später solenne Bezeichnung der Taufe wird; dann wäre aber nicht zu verstehen, weshalb nicht *σφραγισάμενος* im ersten Satzteil und *χρίσας* im zweiten stünde; sollte aber *χρίσας* die Taufe meinen und *σφραγισάμενος* einen anderen (an die Taufe angeschlossenen) sakramentalen Akt (Handauflegung? Konfirmation?), so wäre wieder die stilistische Trennung der beiden Partizipia nicht zu begreifen. Die Ordnung und Häufung der Ausdrücke zeigt eben auch schon nach der stilistischen Seite hin, daß es irrig ist, hier an bestimmte und einzelne Akte ritueller oder sakramentaler Art zu denken, daß die Gotte zugeschriebenen

Unter einen etwas anderen Gesichtspunkt wird diese gleiche Gabe dadurch gestellt, daß sie als *ἀρραβών* bezeichnet wird (*τοῦ πνεύματος* ist Gen. explic. = den im Geiste bestehenden *ἀρρ.*). In mancherlei Gestalt — als Pfand, das später zurückgegeben wird LXX 1 Mo 38, 17 ff.; als Anzahlung, die einen Teil der Gesamtzahlung vorweg nimmt, aber den Rechtsanspruch bestätigt Berl. Gr. Urk. 947, 6, Wilcken, Ostraka II, 1168; als An- oder Draufgeld, das einen Vertrag gültig macht Oxyrh. Pap. 299; Berl. Gr. Urk. 446, 5; Greek Pap. III S. 143, 16 — bedeutet *ἀ.* doch immer eine Leistung, durch die der Leistende sich oder den Empfänger zu einer nachfolgenden anderen Leistung verpflichtet. Ist der Geist ein solches Angeld, dann ist Gott es, der es leistet. Als nachfolgende Leistung könnte dabei für eine Stelle wie die unsere an sich ebensogut die Aufrechterhaltung der apostolischen Amtskraft wie die Gewährung des endlichen vollen Heils betrachtet werden (5, 5; Eph 1, 14). Wir werden aber strenger im Zusammenhang bleiben, wenn wir uns hier für die erste Möglichkeit entscheiden und den Geist also als ein Unterpfand dafür betrachten, daß Gott die in seinem Heilswerk ausgeprägte Festigkeit und Einheitlichkeit auch in der apostolischen Tätigkeit sich fortgesetzt auswirken lassen werde.[1] *σφραγ.* und *δοὺς τὸν ἀ.* unterscheiden sich dabei — abgesehen davon, daß jenes eine vorhandene oder sich eben vollziehende Tatsache bestätigt, dieses eine immer auch noch künftige verbürgt — wohl auch dadurch, daß das erstere vor anderen, also nach außen hin (durch Wunder? mehr noch durch die Wirkungen der Predigt), dieses aber im eigenen Innern dem Empfänger beglaubigt, was beglaubigt werden soll. So geschieht es also wohl durch Menschen, nämlich „durch uns", daß Gotte Ehre widerfährt durch jenes gewißheitsvolle Amen; in Wahrheit ist es aber (*δέ*) Gott, der durch die Fülle seiner Verleihungen an die Prediger des Evangeliums, dadurch nämlich, daß er ihnen

---

Einwirkungen vielmehr als allgemeinere beschrieben werden wollen, auch wenn sie — was natürlich — unter Umständen sich durch solche sakramentale Akte vermitteln. Sie gehen eben in diesen doch nicht auf.

[1]) *ὁ δοὺς . . . ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν* bedarf sprachlich keinerlei verwickelter Erklärung (etwa: er gibt in unsere Herzen hinein und infolge davon ist es in unseren Herzen drin), sondern nur den Hinweis darauf, daß *διδόναι* an der im Klassischen ohnehin schon üblichen Verbindung von Verben des Setzens, Legens mit *ἐν* Anteil hatte, vgl. 8, 16; Jo 3, 35; 1 Mkk 2, 7; 5, 50; 3 Mkk 2, 20 (Konstruktionen mit *εἰς* 1 Mkk 4, 31; Tebt. Pap. 281, 8; Oxyrh. Pap 34, 4). Die Vorstellung, die diese verschiedenen Konstruktionen möglich macht, ist eben die, daß das Herz sowohl als Stätte, wo das Geben sich vollzieht, wie als Ort, wohin die Gabe fließt, gedacht werden kann. *καρδία* selbst, Sitz der persönlichen Lebenstätigkeit und der Lebensstimmung, ist hier recht charakteristisch gebraucht zur Bezeichnung der Stätte eines Gebens, durch welches Zuversichtlichkeit geweckt werden will.

Christum und ihr Amt gewiß und groß und dessen gegenwärtige und zukünftige Kraft wirksam macht, jene Wirkung ermöglicht und sichert [1, 21 f.]: *Der aber, der uns (für diesen Zweck) samt euch befestigt in Christum und uns salbte, ist Gott, er, der uns auch versiegelte und das Geistespfand gab in unsere Herzen.* [1]) So schließt die Ausführung, wie sie begonnen hatte, indem am Anfang die Treue Gottes als die Macht gerühmt ward, auf welche es zurückzuführen ist, daß „unsere Rede nicht Ja und Nein ist", und am Schlusse eben dieser Gott als der gepriesen wird, der durch den Reichtum seiner Gaben die Menschen, die hier in Betracht kommen, befähigt, in ihrem Amte so das große göttliche Ja den Menschen zu vermitteln, daß es auch an dem dankbaren Amen des seiner Sache gewissen Glaubens nicht fehlt. Daß die apostolische Rede jenen Charakter tragen kann, ist also zunächst objektiv dadurch bedingt, daß es einen großen Inhalt widerspruchsloser göttlicher Gnadenmitteilung gibt, Jesum Christum. Er ist auch mächtig genug, Menschenherzen wirklich mit Zuversicht zu erfüllen. Dies aber kann nicht erreicht werden ohne eine jenem Inhalt angemessene Übermittelung durch Verkündigung. Auch dafür aber sorgt er, nämlich Gott, kein Geringerer als er, indem er Prediger zu wirkungsvoller Übermittlung des Ev befähigt. Gott stellt mithin auch die subjektiven Bedingungen her, die gegeben sein müssen, wenn der göttliche Inhalt entsprechend weitergegeben werden soll. In objektiver wie in subjektiver Hinsicht ist es also sein Werk, wenn „unsere Rede nicht Ja und Nein ist". Es ist ersichtlich, daß, wenn durch 21 f. die gottverliehene Qualität der Boten des Evangeliums bezeichnet ist und Pl an ihr Anteil hat, dann der Verdacht auf *ἐλαφρία* und sarkisches Wesen nicht bestehen kann, der in 17 berührt worden war: jene ist durch die göttliche *βεβαίωσις*, dieses durch die Geistesverleihung überwunden. Wie der ganze Abschnitt 18 ff., so erklärt sich also auch speziell sein Schluß durch die Rücksicht auf den an des Pl jetzt aufgedecktes Verfahren sich ansetzenden Argwohn, dem damit das Größtmögliche entgegengehalten ist. Es fragt sich aber, ob dabei auf die Gestaltung der Ausführung nicht doch noch eine Nebenrücksicht eingewirkt habe. Klöpper (und nach ihm auch Schmiedel) hat dies bejaht (S. 142): Pl lege der Gemeinde nahe, den Schluß auf den Prediger aus dem spezifischen Charakter des von ihm gepredigten Christus abzuleiten; dies sei nur möglich gewesen, wenn die Leser den Christus des Pl mit einem anderen ihnen verkündigten vergleichen konnten und hierbei der Vergleich zugunsten des paulinischen ausfiel; Pl lege daher in 19 ff. den Vorzug seines Christus

[1]) Man beachte den trinitarischen Zug des Gedankens (Ambr.: Quoniam de perfectione hominis locutus est, Trinitatis hoc loco fecit mentionem; omnis enim summa perfectionis in Trinitate consistit).

gegenüber dem von den Judaisten verkündigten dar (Gottessohnschaft — nicht bloß Davidssohnschaft; Erfüllung nicht bloß der national-theokratischen, sondern auch der ideal-pneumatischen Weissagungen; allseitige begeisterte Anerkennung in K). Diese Hypothese ist formell möglich (vgl. die Betonung von δι' ἡμῶν in 19), sachlich aber überflüssig und unmöglich. Überflüssig, weil der ganze Abschnitt in allen seinen Einzelheiten sich ohne sie vollkommen begreifen läßt. Unmöglich, 1. weil dann wohl auch in 18 und 21 f. das ἡμῶν und ἡμᾶς stark akzentuiert sein müßte, was doch nicht der Fall ist; 2. weil 11, 4 den hier von Kl vorausgesetzten Gegensatz nicht als wirklichen, sondern gerade umgekehrt als unwirklichen Fall kennzeichnet vgl. z. d. St.; 3. weil überhaupt die judaistische Opposition in K sich auch zur Zeit von II noch nicht bis zur Entwicklung ihres sachlichen Gegensatzes gegen das paulinische Evangelium vorgewagt hatte, vgl. die Zusammenfassung der Ergebnisse am Schlusse dieses Bandes; 4. weil der Judaismus überhaupt auf keinen Fall den Messias so verkündigte, als ob durch ihn ein Teil der Weissagungen unerfüllt bleibe, sondern so, daß er die Erfüllung aller lehrte, aber einen abweichenden Modus der Erfüllung behauptete.

Vom denkbar höchsten Gesichtspunkt aus hat Pl den Anschein beleuchtet, den seine in 15 f. geschehenen Mitteilungen etwa hervorrufen konnten. Wäre es wirklich so, daß er in seinem Planen über seine Reisen in argem Selbstwiderspruch ein unbedacht beschlossenes Ja in ein Nein sich verkehren ließ, dann würde dies einen vollen und scharfen Gegensatz bilden zu dem feststehenden und von den höchsten Faktoren her bestimmten Charakter seines Redens. Indem er dies ausspricht, kann er zugleich an das Bewußtsein der Kr selbst von dieser Beschaffenheit seines λόγος in der Weise appellieren, daß sich diese dadurch schon von selbst von der Unwahrscheinlichkeit jenes Verdachtes vergewissert sehen. Er ist aber in der glücklichen Lage, den Verdacht, dem er zuvorkam, indem er ihn selbst aussprach, nun auch direkt zu entkräften. Dies geschieht in 1, 23—2, 2. War die vorige Ausführung in dem Gedanken an Gottes Festigkeit und Festigkeitswirkung zur Ruhe gekommen, so weist das scharf betonte ἐγώ darauf hin, daß nunmehr von dort weg, aber um die dort entwickelte Gewißheit bereichert, die Erörterung sich zu Pl und der speziellen Angelegenheit wendet, die zwischen ihm und den Kr schwebt. Die Aussage aber, die er darüber tun möchte, eröffnet er mit feierlicher Anrufung der Zeugenschaft Gottes.[1]) ἐπὶ τὴν ἐμὴν ψυχὴν steht

[1]) Der — wohl allen Religionen gemeinsame — Gedanke, das Zeugnis der Gottheit in menschlichen Angelegenheiten zur Geltung zu bringen, schließt die Vorstellung ein, die Gottheit werde ihr Zeugnis dadurch ablegen, daß sie entweder stillschweigend (oder auch durch einzelne besondere

dabei wohl in deutlich adversativem Sinn; die Zeugschaft Gottes soll sich strafend gegen die Seele richten, falls die alsbald erfolgende Aussage nicht zutrifft (Lk 9, 5). Speziell die Seele aber wird dieser Zeugschaft Gottes preisgegeben, weil es sich um eine Aussage gerade über seelische Inhalte handelt, genauer über solches, was bisher in der Seele verborgen gewesen war, jetzt aber ans Licht gestellt wird, nämlich die Beweggründe für das *οὐκέτι ἦλθον εἰς Κ.* (*ψυχή* hier also nicht bloß Mittel der Umschreibung = mich, auch nicht = Leben, sondern wirklich die Seele als Trägerin der das äußere Handeln erfüllenden Motive und Stimmungen, vgl. 1 Th 5, 23; Eph 6, 6; Phl 1, 27; Kl 3, 23). Gar nicht bedeutungslos steht bei *θεόν* der Artikel. Er markiert die Identität des Gottes, der hier als Zeuge angerufen wird, mit dem Gotte, von dessen Wirkungsweise in 18—22 die Rede gewesen war. Ist er der treue, der seinem Ja kein Nein folgen läßt, der Festigkeit und Geistigkeit im höchsten Sinne gibt, so wird er auch in den Seelen, für oder gegen die sein Zeugnis angerufen wird, Festigkeit, Lauterkeit, Geistigkeit suchen und je nachdem seine Zeugschaft betätigen. Das ist ein Zusammenhang, der erwarten läßt, daß — was oft übersehen wird — 23 ff. nicht einfach etwas Neues und anderes zu dem Vorausgehenden hinzufügt, sondern mit ihm noch in innerster Verbindung steht. Die alsbaldige Angabe des wirklichen Motivs dafür, daß Pl von K fernblieb, soll also erhärten, daß die ungöttliche Art des Wollens und Beschließens, die sich mit dem gottgeordneten Lebenswerke des Ap schon gar nicht vertrüge, auch tatsächlich bei ihm nicht vorhanden war. Es fragt sich nur, ob das Motiv sich in diesen Zusammenhang nun auch wirklich und bestimmt einfügen läßt. *οὐκέτι* wurde dabei freilich von alten und neuen Auslegern einfach mit „noch nicht" übersetzt, also mit *οὔπω* gleichgesetzt. Und doch ist der Unterschied ein ganz bestimmter. *οὔπω* blickt in die Zukunft und besagt, daß eine Handlung noch aussteht, aber auch wirklich bevorsteht; *οὐκέτι* dagegen, daß eine Handlung unterblieb bzw. unterbleibt oder unterbleiben wird oder ein Zustand aufhört, ohne daß irgend etwas von einer künftigen

---

Zeichen?) die menschlicherseits geschehene Aussage billigt oder umgekehrt durch strafendes Eingreifen kundgibt, daß diese das göttliche Zeugnis nicht für sich habe. In ähnlichem Sinne, wie als Zeuge für eine aufgestellte Behauptung, wird die Gottheit aber auch als Zeuge für die zu leistende Erfüllung einer Zusage aufgerufen. Beide Vorstellungen begegnen im AT; Gott als Zeuge (im einen oder anderen Sinne): 1 M 31, 44. 50; 1 Kö 12, 5 f.; 20, 23. 42; Jer 36 (29), 23; 49, 5; Mal 3, 5; Ps 88, 37; Hiob 16, 20. Der Ausdruck selber, dessen sich Pl bedient (*ἐπικαλεῖσθαι τὸν θεὸν μάρτυρα*), begegnet freilich auf jüdischem Boden nicht; er ist griechisch Plato de legg 2, 664 C; Xen Hist. Gr. 2, 3, 23. *ἐπικαλεῖσθαι* hier nicht = anrufen im Sinne von Beten (Rm 10, 12), sondern für sich herbeirufen, sich berufen auf . . .

Nachholung des Nichtgeschehenden angedeutet wäre; das *ἔτι* in der Zusammensetzung verweist auf die Dauer des Zustandes, der, oder auf die Reihe von Handlungen, die durch das *οὐκ* unterbrochen oder verkürzt wird. In 1, 23 besagt es demgemäß, daß Pl zu dem, was er sonst tat, nämlich zu der Reise, die er unternahm, nicht das hinzufügte, daß er nach K ging, bzw. daß er die Reise, wie sie geplant war, bei der tatsächlichen Ausführung um den Besuch in K verkürzte: er machte den Umweg, an den er eine Zeitlang gedacht hatte, nicht, sondern ging direkt nach Mazedonien. Das tat er *φειδόμενος ὑμῶν*. Der Spielraum dieses Begriffes ist an sich ein sehr weiter. Denn *φείδεσθαι* heißt einfach etwas oder jemanden, woran man ein Interesse hat oder worauf man gerne Rücksicht nimmt, in seiner Unversehrtheit bewahren, Störendes, Schmerzendes, Verderbendes von ihm fernhalten. An unserer Stelle wird aber der Begriff durch die in 2, 1 f. gegebene Erläuterung dahin bestimmt, daß Pl den Kr durch sein Wegbleiben die *λύπη* ersparen wollte, die er bei persönlicher Anwesenheit ihnen hätte antun müssen [1, 23]: *Ich aber, was mich anbetrifft, so rufe ich als Zeugen Gott an gegen meine Seele, daß ich aus Schonung gegen euch nicht mehr nach Korinth kam.* v. 24 könnte dann an sich wohl mit leiser Verschiedenheit genommen werden entweder als nähere Beschreibung der damals, als jenes Motiv wirkte, es begleitenden (und noch fortdauernden) Seelenstimmungen, oder als nähere Bestimmung der jetzt darüber erfolgenden Aussage und der diese jetzige Mitteilung begleitenden Empfindung. Das perfektische Präsens *ἑστήκατε*, das einen gegenwärtig maßgebenden Tatbestand ausspricht, und die Tatsache, daß die den Unterlassungsbeschluß selber umspielenden inneren Gründe erst in 2, 1 f. entwickelt werden, zeigen, daß die zweite der beiden Auffassungen im Rechte ist. *οὐχ ὅτι* spricht dann also nicht unmittelbar davon, welcher Grund zur Zeit des Wegbleibens des Pl von K nicht und welcher wirklich maßgebend gewesen sei. Sondern es schützt den jetzt getanen Ausspruch darüber vor falscher Auffassung vgl. Phl 3, 12; Jo 6, 46; 7, 22 (= damit will ich nicht sagen, daß . . .). In welchem Sinne aber das *φειδόμενος* mißverstanden werden konnte, zeigt *κυριεύομεν ὑμῶν τῆς πίστεως*.[1])

---

[1]) Die Wortstellung (*ὑμῶν τῆς πίστεως* nach der in solchen Fragen überwiegenden Autorität der griechischen Überlieferung selber) könnte dazu verlocken, *κυριεύειν* hier mit doppeltem Genetiv, einem der Person und einem der Sache, zu konstruieren. Verzichtet man aber darauf wegen des Mangels jeder Parallele dazu, so wird durch die Stellung doch auf *τῆς πίστεως* ein Ton geworfen: an den *ὑμεῖς* ist es die *πίστις*, von der man besorgen könnte, sie werde von dem *κυριεύειν* betroffen. *κυριεύειν* = Herr über eine Sache oder eine Person sein, bald mehr im Sinne wirklicher gebietender Herrschaftsübung (Rm 14, 9; 6, 9; Hermas Sim. 9, 23, 4; Barn. 21, 5), bald mehr im Sinne des mit dem Besitze gegebenen freien Ver-

Es konnte empfindlichen Lesern scheinen, als ob der, der Schonung zusichere, überhaupt gebietende Stellung, vormundschaftliche Entscheidung, freies Verfügen und Eingreifen für sich beanspruche, als ob er sich also zum *κύριος* aufwerfe. In Verhältnissen, wie die vorliegenden, wäre das Gebiet, das davon betroffen würde, der Glaube. Über diesen könnte man Herrschaft oder Verfügungsrecht ausüben, etwa indem man ihn in irgendeine Form zwängt oder ihm eine Leistung auferlegt oder sich über ihn hinwegsetzt oder mit ihm nach eigenem Gutdünken schaltet und waltet. Vgl. *καταδουλοῖ* 11, 20, auch 1 Pt 5, 3 und die Schilderung des Druckes der falschen Propheten und schlechten Hirten Ez 34, 4; Sach 11, 16. Hier dürfte, dem Zusammenhang mit *φειδόμενος* gemäß, vor allem das letztere Moment vorwalten. Es ist freilich eine besonders energische Zuspitzung des Gedankens, wenn Pl erklärt, daß sein *φειδόμενος,* das doch zunächst dem Gebiet der persönlichen Beziehungen zwischen ihm und der Gemeinde angehört, nichts mit einem solchen *κυριεύειν* über den Glauben zu tun habe. Es verbirgt sich aber eben darin der tiefere Gedanke, daß auch alle äußeren und persönlichen Beziehungen zwischen K und ihm letztlich doch an dem Gebiet der *πίστις* sich orientieren und wieder dorthin verlaufen. Er schreibt sich also ein *φείδεσθαι* zu nicht in dem Sinne eines *κυριεύειν,* weil er weiß, daß solches *κυριεύειν* letztlich die *πίστις* selber beträfe. Die emphatische Stellung von *τῆς πίστεως* deutet dabei an, daß diese *πίστις* durch ihre eigenste und innerste Natur, weil sie nämlich Gotte allein unterworfen, verantwortlich und gehorsam ist, solchem *κυριεύειν* entzogen wird. Die Vorsicht, mit der Pl jenes Mißverständnis ablehnt, entspringt der zarten Empfindung für die mögliche Wirkung seines Worts auf die Leser und der Bemühung, das Ernste, was er sagen muß (*φειδόμενος*!), mit jeder möglichen Anerkennung des Rechts und des Zustands der Gemeinde zu verbinden. Sehr wahrscheinlich ist es aber dabei, daß Pl wußte, daß man in K — wohl aus Anlaß des noch zu erörternden Briefes und vielleicht direkt vor Titus selbst — solche Klagen über unberechtigte Bevormundung erhoben hatte. An dem Ausdruck des Pl hat solche Klage aber keinen Anhalt. Sein *φείδεσθαι* hat nicht das Geringste mit der Ver-

---

fügungsrechtes (Barn. 7, 11; häufig in den Papyri zusammengestellt mit *κρατεῖν* in bezug auf durch Kauf oder Erbschaft usw. in das Eigentum übergegangene Gegenstände). Der Nebensinn einer unberechtigten Herrschaftsübung kann höchstens durch den Zusammenhang in das Wort hineingelegt werden. Mit abstraktem Genetiv Herm. Mand 5, 2, 8 *τῆς ἐντολῆς κυριεύειν* = das Gebot in seine Gewalt bekommen, dadurch nämlich, daß man es frei erfüllt; LXX 4 Mkk 2, 11 heißt es vom Gesetz; *κυριεύει τῆς τέκνων φιλίας* = es unterwirft auch die Liebe zu den Kindern (als Naturinstinkt) seinen Anordnungen, indem es wegen Unart Züchtigungen über die Kinder verhängt.

kennung des Rechts einer so heiligen und großen Sache, wie es der Glaube ist, auf Respektierung und Gültigkeit und Selbständigkeit zu tun. Ganz im Gegenteil: indem Pl so schrieb, war er sich bewußt, sich keine andere Stellung als die eines *συνεργός* und zwar eines *συνεργὸς τῆς χαρᾶς* zuzumessen. *συνεργός* steht offenbar im Gegensatz zu *κυριεύομεν*: da aber dies von dem (etwaigen) Verhältnis des Pl zur Gemeinde gesagt war, so muß auch *συνεργός* auf dieses Verhältnis bezogen werden; also nicht Mitarbeiter Gottes, sondern euer Mitarbeiter. Der Genitiv *τῆς χαρᾶς ὑμῶν* drückt dabei das in der Mitarbeiterschaft zu erzielende oder zu sichernde Ergebnis aus (vgl. Eur. Hipp. 670; Xen. Cyrop. 3, 3. 9). Die Freude aber, um die es sich hier handelt ist die auf die Heilsgüter und gesunden Glaubensstand und gottgefällige Ordnung des Lebens sich gründende Freude höchster Art, nämlich vor Gott (vgl. 2, 3; 7, 4. 13; 8, 2; 1 Th 1, 6; 2, 19f.; 3, 9; Gl 5, 22; Rm 14, 17; 15, 12. 32; Phl 1, 4. 25; 2, 2. 29; 4, 1). Gewiß hat es Pl immer und überhaupt nahe gelegen, sein gesamtes apostolisches Amt in diesem tiefen und zugleich demütigen Sinne zu fassen. Das schließt aber nicht aus, daß an unserer Stelle das Wort doch ganz aus der individuellen Lage heraus geredet ist; von dem Augenblick, wo Pl das *φειδόμενος* spricht, von ihm zunächst wenigstens muß es gelten. Dann bildet es aber einen Ausdruck der Befriedigung darüber, daß Pl gar keine andere Stellung für sich zu beanspruchen braucht als die eines *συνεργὸς τῆς χαρᾶς*. Der Anlaß, der den Pl von K fern hielt, ist ja überwunden und durch des Pl Hilfe und der Kr eigene Umkehr so überwunden, daß nun auch das Verhältnis beider zueinander auf den Boden der Freude gestellt ist und überhaupt sich durchgesetzt hat, was, wie den Pl, so auch die Gemeinde selber sich zu freuen berechtigt. Indem Pl also von einem Verschonen spricht, das er einst übte, konstatiert er mit Befriedigung und wehrt, indem er das konstatiert, wieder jede falsche Auffassung seines Wortes ab, daß das Verhältnis zwischen ihm und den Gemeinden ganz der Regel entspreche, auf die überhaupt die Lebensbeziehungen zwischen einem Apostel Christi und der um ihn sich sammelnden Gemeinde angelegt sind. Der Grund aber, der zu solcher Feststellung berechtigt, ist: *τῇ πίστει ἑστήκατε*. In bezug auf diesen Ausdruck läßt sich wohl am sichersten das sagen, daß es nicht geraten ist, den Dativ als lokalen zu nehmen, da dieser Gebrauch sich auf die Dichtersprache und einzelne besondere Verbindungen zu beschränken scheint [1]) (Kühner-Gerth I, S. 441). Vielleicht ist es am besten,

[1]) Der präpositionslose Dativ kann als Lokalis stehen, wenn das Verbum mit einer entsprechenden Präposition zusammengesetzt ist. Bei *ἕστηκα* aber gebraucht Pl doch ohne weiteres *ἐν*, wenn es ihm um Bezeichnung eines Gebiets zu tun ist vgl. I. 15, 1; Rm 5, 2; I. 16, 13; 1 Th

den Dativ nicht sowohl als einen Dativ der Beziehung oder als einen instrumentalen, sondern als einen Dativus ethicus aufzufassen: dem Glauben steht ihr (vgl. Rm 14, 4 u. 7), etwa indem ihr Stehen dem Glauben gilt oder es mit dem Glauben zu tun hat, so daß das Glauben bei ihnen nicht einem Hin- und Herschwanken überantwortet ist, sondern eine feste Haltung besitzt. Es ist also in dem Sätzchen nicht eines oder das andere, *τῇ πίστει* oder *ἑστήκατε*, sondern beides betont, und Pl kann sich als einen *συνεργὸς τ. χ.* bezeichnen, statt daß er nach *κυριότης* über Glauben zu trachten braucht, weil die k Gemeinde dem Glauben und nichts Geringerem als diesem einen festen Stand und ihm nichts weniger als dieses leistet — eine willige Anerkennung, welche vielleicht nicht in jedem Augenblicke ausgesprochen werden konnte (vgl. I, 15, 1 ff. 14. 17), jetzt aber an ihrem Orte ist. Also [1, 24]: *Nicht (meine ich damit), daß wir über euren Glauben Herrenrechte üben — nein, (bloße) Mithelfer sind wir eurer Freude; denn dem Glauben haltet ihr festen Stand.*

Ist so der Mißdeutung des *φειδόμενος* gewehrt, so erfolgt nun die Angabe seines wirklichen Sinnes. *κρίνειν* hier = auf Grund prüfender Abwägung beschließen vgl. I, 2, 2; 7, 37; Rm 14, 13. Es war also nicht willkürlich zufahrendes Wesen, sondern überlegtes Verhalten, das den Pl von K fern hielt. Der Dativus ethicus *ἐμαυτῷ* drückt aus, daß das Subjekt mit dem *κρίνειν* eine wirkliche Tätigkeit in und an sich selber vorgenommen habe (vgl. unser: ich überlegte es mir), verstärkt also die in dem Verbum enthaltene Versicherung eines wohlüberlegten Verfahrens. Dem entspricht, daß durch das vorausweisende *τοῦτο* sowohl wie durch die Substantivierung des infinitivischen Ausdrucks durch den Artikel (vgl. zu beidem Rm 14, 13) der Gegenstand oder das Ergebnis jenes *κρίνειν* als etwas Bedeutungsvolles und Geschlossenes, sozusagen Bewußtes, dem überlegenden Geist deutlich Gegenständliches gekennzeichnet wird. Nur muß dieser Infinitivsatz dann auch vor jeder Verkünstelung bewahrt bleiben. Als solche muß man es aber bezeichnen, wenn immer wieder dem durch die Stellung von *πάλιν* gesicherten Sinne Gewalt angetan wird.[1] Gewiß ist es nämlich richtig, daß *πάλιν* keineswegs immer gerade unmittelbar

3, 8; Phl 1, 27; 4, 1. In LXX werden Ausdrücke wie *ἠπορεῖτο τῇ ψυχῇ αὐτοῦ* 1 Mkk 3, 31 wohl als Dative der Beziehung aufzufassen sein vgl. 3, 27; 6, 10; 11, 49; 2 Mkk 5, 11; 9, 7. In den Papyrusurkunden mag sich allerdings, soweit sich deren Syntax bis jetzt übersehen läßt, vielleicht auch mehr eine Annäherung an den lokalen Gebrauch des Dativs beobachten lassen, vgl. BGrU 98, 22: *οὐκ ἔμενεν τῇ γενομένῃ μεσιτείᾳ.*

[1]) Nur späte und aus gewissen Gründen — siehe den Exkurs — leicht erklärliche Willkür hat die unzweifelhaft ursprüngliche Wortfolge abgeändert in *τὸ μὴ πάλιν ἐλθεῖν ἐν λύπῃ.* Ob *ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς* oder *πρ. ὑ. ἐ.* zu lesen sei, mag zweifelhaft bleiben.

bei dem hauptsächlich betonten Worte steht. Das kommt einfach daher, weil das Moment der Wiederholung vielfach dem ganzen Satze und einem in ihm besonders enthaltenen Begriffe zugleich anhaftet, und weil überhaupt das πάλιν gerne irgendeine unbetonte Stelle aufsucht, so oft immer auf dem Gedanken, daß eine Wiederholung stattfinde, kein besonderes Gewicht liegt. Aber dessenungeachtet darf man in 2, 1 unter keinen Umständen das πάλιν ohne Einbeziehung von ἐν λύπῃ ausschließlich auf ἐλθεῖν beziehen, so daß sich der Sinn ergäbe: meinen Besuch bei euch wiederholen und zwar diesmal im Gegensatz zum vorigen oder ersten Male ἐν λύπῃ kommen. Denn in 2, 1 steht πάλιν an entscheidend betonter Stelle. Gewiß braucht es auch in solchem Falle seine Wirkung nicht auf das zunächst folgende Satzglied zu beschränken, sondern vermag sie auf den ganzen nachfolgenden Satz auszudehnen vgl. Mk 14, 70; Jo 9, 15. Aber es ist ganz und völlig ausgeschlossen, aus dem Bereiche dieses betonten πάλιν die ihm unmittelbar angefügte Bestimmung ἐν λύπῃ auszunehmen vgl. Mk 12, 4; 14, 39f. 61; Lc 23, 20; Jo 9, 27; 11, 8; 11, 38 (hier geht die Wirkung des betonten πάλιν sogar bloß auf das zunächstfolgende; umgekehrte Stellung vgl. Jo 1, 35). Also erklärt Pl deshalb von K weggeblieben zu sein — nicht weil er nicht ἐν λύπῃ zu ihnen zurückkehren (so schon Thdt.), sondern weil er nicht noch einmal ἐν λύπῃ zu ihnen kommen wollte, nachdem er schon früher einmal ein solches ἐν λύπῃ ἔρχεσθαι erlebt hatte (vgl. über die sachlichen Fragen den Exkurs zu 2, 4). ἐν λύπῃ drückt den das Kommen begleitenden Umstand aus vgl. Rm 15, 29. 32; I, 4. 21. Nun kann die λύπῃ, die Pl also mitbringt, an sich ebensowohl eine sein, die ihn, wie eine, welche von seiner Seite her die Kr trifft. Aus 2, 2 erhellt aber, daß es im letzteren Sinne gemeint ist. Näher wird der Begriff noch bestimmt durch den Gegensatz zu χαρά usw. in 1, 24 und 2, 3 sowie durch den auf die gleichen Verhältnisse bezüglichen Gebrauch des Worts an anderen Stellen des Briefs vgl. 2, 7 (als Folge von ἐπιτιμία!); 7, 8—11. Danach kann es nichts anderes als eine durch scharfes strafendes Auftreten des Pl hervorgerufene niederbeugende Betrübnis sein. Allerdings hat Pl durch den Brief, den er schrieb, doch solche λύπη bewirkt 7, 8ff. Mithin verdeutlicht sich auch V. 1 sowie das φειδόμενος noch dahin, daß Pl nicht die λύπη überhaupt den Kr sparen wollte — das konnte er, wie die Dinge nun einmal lagen, nicht —, sondern daß er der unvermeidlichen Auseinandersetzung die Schärfe und Bitterkeit nehmen wollte, welche sich bei persönlicher Anwesenheit — nach schon früher gemachter Erfahrung — besonders leicht einstellt. Über den brieflichen Zusammenstoß komme man, so hatte er gehofft, leichter hinweg, als wenn er dem Tadel die volle Wucht seiner unmittelbaren Gegenwart verliehen hätte; das

Wiedersehen wenigstens, wenn es dazu kam, sollte diesmal von allen persönlichen Trübungen frei bleiben. Ist damit dem *φειδόμενος* alle Schärfe genommen, so vollendet Pl diese so friedliche Aufklärung in 2 schließlich durch den Hinweis darauf, daß er auch um seinetwillen ein Wiedersehen unter den damaligen Umständen vermied. Durch die Heraushebung von *ἐγώ* und *ὑμᾶς* wird dabei angedeutet, wie seltsam und unnatürlich es wäre, daß diese beiden Gruppen von Personen durch ein *λυπεῖν* untereinander in Beziehung treten, da doch die Natur des zwischen ihnen bestehenden Verhältnisses sie auf einen Verkehr ganz anderer Art verweist. Das *καί* am Anfang des fragenden Nachsatzes drückt mit lebhaftem Affekte aus, wie unausweichlich sich an den Bedingungssatz, falls er sich verwirklicht, dann die schmerzliche Frage anreiht: wer ist es? = wo gibt es dann noch den (generischer Artikel vgl. 2 Mkk 1, 15), der mich erfreut? (vgl. Kühner-Gerth II, 247, 3 sowie Mk. 10, 26; 12, 37; Lc 10, 29; 20, 44; Jo 9, 36). Gar nicht in den Zusammenhang paßt nun eine freilich namentlich früher nicht selten gegebene Erklärung, wonach das *εἰ μή* besagt: „Wer ist es, der mich erfreut? Kein anderer als der, der sich von mir (zur Reue und Umkehr) betrüben läßt" (Ambr.; Chrys.;), d. h., wie Thdt. erklärt: es gibt keine größere oder keine wirkliche Freude für mich, als daß ich an der Reue der Getadelten den Nutzen meiner Worte wahrnehme (Pel.: propterea vos contristo, ut possim gaudere de vobis). Denn von diesem Sachverhältnis könnte man nicht begreifen, inwiefern in ihm ein Beweggrund für Pl gelegen sein sollte, K fernzubleiben. Vielmehr hebt Pl den scharfen Widerspruch hervor, der für sein eigenes Gefühl darin liegen müßte, wenn er mit dem selbstverständlichen Verlangen, aus dem Wiedersehen mit der Gemeinde Freude zu haben, nach K käme und doch eben dieser Gemeinde Betrübnis antun müßte, bzw. er konstatiert, daß vermöge solches Sachverhältnisses sein Wunsch erfreut zu werden unbefriedigt bleiben müßte. So tat er, wie er entgegenkommend bemerkt, sich's und der Gemeinde zuliebe, daß er wegblieb [**2, 11.**]: *In meinen Erwägungen war ich aber zu folgendem (bestimmtem) Entschlusse gekommen: nicht noch einmal einen Betrübnisbesuch bei euch zu machen. Denn wenn ich Betrübnis antue (antäte) euch, ja wo ist (wäre) denn dann noch einer, der mich erfreute, außer dem, dem meinerseits Betrübnis angetan wird (würde)?* [1])

Mit feierlichem Schwure hat Pl diese um den Begriff *φειδό-*

---

[1]) Der Gegensatz von *εὐφραίνειν* und *λυπεῖν* auch in dem Briefe Berl. Gr. Urk. 248, 29 im Sinne von Freude machen und wehtun. Vgl. auch ebenda 246, 18 sowie zu 2, 4 ebenda 531, II, 18: Ich glaube, daß du mich nicht betrüben wirst, da ich ja merke, wie du mich liebst. — Der Singular *ὁ λυπούμενος* steht übrigens, weil die zunächst überhaupt irgendeinen *εὐφραίνων* suchende Frage durch das singularische *τίς* eingeleitet ist.

μενος konzentrierten Erörterungen eingeleitet. Warum diesen gewaltigen Nachdruck? In Hinsicht auf die früher angestellte Untersuchung allerdings, ob der in 1, 15 zur Sprache kommende Reiseplan den Kr schon vor II bekannt war oder nicht, trägt diese Frage nichts aus. Angenommen nämlich, das erstere sei der Fall gewesen, so erklärt sich der jetzige Nachdruck daraus, weil man dem Pl für seinen Verzicht auf den Besuch in K falsche Motive (Furcht? Gleichgültigkeit? Laune?) unterschoben hatte und weil es nun behufs der gewünschten letzten Bereinigung aller Angelegenheiten darauf ankam, jene falschen Mutmaßungen endgültig zu zerstören. Angenommen aber, der Reiseplan sei den Kr nicht mitgeteilt gewesen (wobei übrigens immer noch die Möglichkeit besteht, daß man in K ohne irgendeine Veranlassung des Pl selbst seinen baldigen Besuch erwartete, erhoffte, fürchtete), so begegnet Pl durch seine ernste Versicherung jedem etwa neu sich ansetzenden Verdachte. Lernen wir also für diese Frage nichts aus unseren Sätzen, so ist nun aber von großer Wichtigkeit zu beobachten, wie genau sich 1, 23 ff. tatsächlich innerlich mit 1, 15—22 zusammenschließt. Dort hatte Pl erklärt, daß er vor einiger Zeit in vertrauensvoller Stimmung die Absicht gehabt habe, einen Freudenbesuch in K zu machen, und hatte mit der Möglichkeit (oder event. Tatsache) gerechnet, daß diese Mitteilung, da er ja doch nicht gekommen war, zu Vorwürfen gegen ihn führen könnte. Zieht er nun den Schleier ab von dem eigentlichen Beweggrunde seines Ausbleibens und bestimmt als denselben schonende Rücksicht auf die Kr, so liegt ja am Tage, daß von Unüberlegtheit, Selbstwiderspruch, lieblosem Versagen, fleischlicher Art nicht im geringsten die Rede sein kann. Kommen hätte ja Pl damals nur auf Kosten seiner Absicht, „*ἵνα δευτέραν χάριν σχῆτε*“ können; d. h. er wäre außerstande gewesen, den neuen Besuch von dem noch in schmerzlicher Erinnerung stehenden eigentlichen zweiten Besuch deutlich abzuheben. So ist von seiner Seite alles in innerer Ordnung, und wie er sich oben auf das Zeugnis seines Gewissens berufen hatte (1, 12), so setzt er hier die noch höhere Autorität des Gottes, der auch das Verborgene kennt, ein, um damit — offenbar einem entgegenstehenden und vielleicht noch nicht ganz überwundenen, auf jeden Fall aber in einem bestimmten Zeitpunkt sehr wirksam gewesenen Anschein gegenüber — entscheidend zu versichern, daß letztlich immer liebevolle und fürsorgliche Freundlichkeit sein Verhalten gegen K bestimmt habe.

Vollendet wird diese Aufklärung durch 2, 3 u. 4. Mit einem zum Abschluß und Zielpunkt der ganzen Ausholung hinleitenden *καί* kommt als entscheidende Tatsache in ganz unverkennbar eindrucksvoller Stellung des Verbums[1]) zur Aussage: *ἔγραψα*. Um-

[1]) Die Überlieferung schwankt da allerdings zwischen *καὶ ἔγραψα*

stritten ist das Verständnis von τοῦτο αὐτό. Nicht wenige nehmen es als Adverbiale des Grundes = eben deshalb. Aber dafür fehlt doch wohl die sprachliche Berechtigung.[1]) τοῦτο αὐτό ist daher als wirkliches Objekt zu nehmen. Dann kann es entweder überhaupt das, was durch das Schreiben zustande kam, also den Brief, welcher auch immer gemeint sei, als Ganzes oder nur einen einzelnen bestimmten Teilinhalt des Briefes bezeichnen. In letzterem Falle wäre zu untersuchen, welche der im vorigen hervorgehobenen Mitteilungen und Tatsachen oder ob etwa der allgemeine Inhalt

---

τοῦτο αὐτό (oder, was weniger stark bezeugt ist, αὐτὸ τοῦτο) in ℵ*ABC*OP, καὶ ἔγραψα ὑμῖν τ. αὐ. (oder αὐ. τ.) in KL syr. [1 u. 2], καὶ τοῦτο αὐτὸ ἔγραψα ὑμῖν in DG it vg. Was das ὑμῖν betrifft, so dürfte seine nachträgliche Einfügung begreiflicher sein als seine Weglassung; die dasselbe vertretenden Quellen sind ferner unsicher auch in bezug auf die Stellung von τοῦτο αὐτό, und endlich paßt es vortrefflich in den Zusammenhang, wenn ἔγραψα von allen nicht unausweichlich erforderlichen Nebenbestimmungen frei bleibt, weil dann aller Nachdruck auf die Handlung des Schreibens an sich fällt. Ähnliches gilt in bezug auf die Stellung von τοῦτο αὐτό; der westliche Text muß zurücktreten vor den inneren Gründen, welche die Stellung von ἔγραψα an der Spitze des Satzes als besonders wertvoll erscheinen lassen: alles seit 1, 15 Gesagte zielt darauf zu erklären, wie es schließlich zu solchem γράφειν kam.

[1]) Ohne Zweifel nämlich gewinnen solche Akkusative des Neutrums eines Pronomens demonstrativum oder interrogativum beim Verbum für uns oft den Sinn einer Grundangabe. Der aus dem NT dafür gewöhnlich gegebene Beleg 2 Pe 1, 5 steht aber für sich ganz allein, weil hier αὐτὸ τοῦτο mit keinem Verbum des Satzes als Objekt verbunden ist, sondern eine vorausgeschickte Apposition zum ganzen Satze bildet. Vergleichbar mit unserer sind deshalb nur solche Stellen, in welchen das Pronomen tatsächlich als Objekt zu einem regierenden Verbum gehört, z. B. Plato Prot. 310: αὐτὰ ταῦτα νῦν ἥκω; Xenoph. Anab. 3, 2, 20: τοῦτο ἄχθεσθε; 4, 14, 21: ταῦτ' ἐγὼ ἔσπευδον. Ein Adverbiale sind aber in diesen Fällen die Pronomina für den Griechen nicht, sondern es sind wirkliche Akkusative, die nach Art des Akkusativs des inneren Objekts zu dem Verbum gestellt sind; der Akkusativ des inneren Objekts bedeutet aber, daß die durch den Verbalbegriff bezeichnete Tätigkeit als Objekt des Tuns betrachtet wird (νίκην νικᾶν); also τοῦτο ἄχθεσθε = euer Sich-Ärgern hatte ein derartiges, wie im Vorausgehenden gesagt war, zum Inhalt, d. h. der Grieche drückt durch jene Akkusative die innere Qualität der Tätigkeit aus, und je nach den logischen Verhältnissen, die das ganze fragliche Handeln umgeben, wird für uns die Aussage der Qualität zur Angabe des Grundes, weil Qualität und Grund eines Handelns natürlich in engster Beziehung zueinander stehen. Ob immer Gewißheit darüber, daß der Schriftsteller einen solchen Akkusativ des inneren Objekts meine, dadurch gegeben ist, daß der Gebrauch nie über intransitive und passivische, also ein gegenständliches Objekt ohnehin verschmähende Verba hinausgeht (so anscheinend Kühner-Gerth I, 310 A 6), wagen wir nicht zu entscheiden. Ganz beispiellos aber wäre es sicherlich, wenn Pl in unserem so einfachen Sätzchen mit einem Verbum, das an sich ein gegenständliches Objekt nach sich zieht, einen bloßen Akkusativ des inneren Objekts verbunden hätte, anstatt die unausbleibliche Zweideutigkeit dadurch abzuwehren, daß er das dabei vorschwebende logische Verhältnis durch leichte Umänderung direkt aussprach, vgl. 2, 9.

ihrer aller durch τοῦτο αὐτό herausgehoben werde; ferner, ob Pl sagen wolle, daß er dies im gegenwärtigen Briefe schreibe (I, 9, 15; Phlm 1, 9) oder in einem früheren geschrieben habe. Da nun Pl aber auf jeden Fall seine bisher ihn bestimmenden Motive erst jetzt enthüllt, so müßte das τοῦτο αὐτό, falls es einen früheren Brief meinte, sich auf etwas anderes als auf die Mitteilungen über die Motive beziehen; als Inhalt bliebe für τ. αὐ. also nur event. die Mitteilung übrig, daß Pl nicht nach K komme. Wollte man dann — entgegen der früher entwickelten Auffassung — wirklich annehmen, daß Pl schon früher eine solche Mitteilung gemacht habe, so entstünde doch ein seltsames Mißverhältnis zwischen dem so einfachen und äußerlichen Inhalt des Schreibens und seinem durch den ἵνα = Satz in 3 entwickelten Zweck. Auf den gegenwärtigen Brief und seine Enthüllungen über die Beweggründe des Pl kann aber ἔγραψα τοῦτο αὐτό schon deshalb nicht gehen, weil von dem bisher entstandenen Teil des Briefes sicher auf keinen Fall zu besorgen ist, daß er, wie in 2, 4 doch erwogen wird, betrüblich wirken könnte. Dazu kommt endlich, daß wir durch die Betonung von ἔγραψα und durch den Zusammenhang ohnehin darauf geführt sind, 3 als eine Erklärung dafür zu nehmen, wie Pl überhaupt zum Schreiben kam; τοῦτο αὐτό geht also auf einen Brief als ein Ganzes. Dann ist aber weiter klar, daß auch jetzt nicht II der hier gemeinte Brief sein kann (so Chrysost. mit besonderer Beziehung auf II, 12, 21). Denn wie Pl überhaupt von dem, was er augenblicklich unter der Feder hat, mit einem präsentischen γράφω zu reden pflegt, so ist es erst recht ausgeschlossen, daß er in bezug auf einen noch unvollendeten Brief den Aorist ἔγραψα gebraucht. Die in 2, 4 gegebene Charakteristik paßt ferner noch viel weniger, als auf einzelnes aus II, auf den ganzen im Entstehen begriffenen Brief. Mithin muß sich 24 auf ein vor II gelegenes Schreiben beziehen. Dies konnte aber dann, da es im vorhergehenden noch nicht zur Sprache gebracht worden war, mit dem so stark hervorhebenden, dabei aber doch wie auf etwas vorher Genanntes einfach demonstrierenden τοῦτο αὐτό nur unter der Voraussetzung bezeichnet werden, daß es im Augenblicke ohnehin für alle im Mittelpunkte der Aufmerksamkeit stand. D. h. also: dem „Briefe", dem bekannten, dem in der vorwürfigen Sache jedermann beschäftigenden Briefe, dem eben gilt die Aufklärung, um die es dem Pl zu tun ist: eben das, was ich geschrieben habe und was uns nun auch jetzt unmittelbar bewegt (vgl. 2, 6: ἡ ἐπιτιμία αὕτη).

Etwas anderes und Schlimmeres zu verhüten oder zu ersparen war dieser Brief bestimmt. Von dem Finalsatz, der das ausspricht, fragt es sich, ob er präsentischen oder imperfektischen Charakter habe, ob also Pl schrieb, damit er damals — oder damit er jetzt μὴ λύπην σχῶ. Im letzteren Fall hatte Pl bei seinem damaligen

Schreiben das Kommen im Auge, das er jetzt zu vollziehen sich anschickt und das er durch den Brief von allem Widrigen zu entlasten wünschte. Im anderen Falle wollte er erreichen, daß er in einem vergangenen Momente Betrübnis vermeide; hier sind dann aber wieder zwei Möglichkeiten zu unterscheiden: wollte Pl den Brief schreiben, um, falls er nach abgegangenem Briefe wirklich nach K käme, von Betrübnis frei zu bleiben, oder schrieb er ihn, damit er nicht nach K zu kommen und dort Betrübnis über sich ergehen zu lassen brauchte? Aus dem Aorist ἐλθών läßt sich nichts Bestimmtes darüber entnehmen, da Pl. diesen auch von einem erst bevorstehenden Kommen setzen kann, falls es nur der Handlung des Hauptverbums vorausliegt, 12, 21. Wohl aber entscheidet das ἔδει. Zwar kann ἔδει auch von einer gegenwärtigen Notwendigkeit gesagt werden (Kühner-Gerth I, 204 f.); aber es besagt dann, daß das, was stattfinden müßte, doch nicht wirklich stattfindet. Unmöglich kann aber Pl für den Augenblick, wo er jetzt schreibt, und für den ihm folgenden Zeitpunkt seines baldigen Kommens nach K es als eine zwar gültige, aber leider unerfüllte Notwendigkeit bezeichnen, daß ihm von den Kr her Freude widerfahre; soll der Brief doch einem zu fröhlichem Wiedersehen führenden aufrichtigen Einvernehmen dienen. ἔδει ist also hier wirklich von der Vergangenheit, nämlich von einer dereinst bestehenden und damals leider nicht zu verwirklichenden Notwendigkeit gesagt. Dieser echt imperfektische Charakter des Zwischensätzchens wirkt aber dann notwendig zurück auf die Bedeutung des ganzen Finalsatzes, und auch das λύπην σχῶ bezieht sich also auf den jetzt schon vergangenen Moment des damaligen Schreibens. Für die richtige Einordnung des ἐλθών in dieses ganze Verhältnis ist aber dessen Stellung streng zu beachten. Hätte Pl sagen wollen, er habe geschrieben, um ein damals beabsichtigtes Kommen von Betrübnis freizuhalten, so mußte er schreiben: ἵνα ἐλθὼν μὴ . . . . Da aber ἐλθών hinter μή steht, so nimmt es an der Verneinung teil, und Pl erklärt, er habe geschrieben, um nicht kommen und Betrübnis über sich ergehen lassen zu müssen. Davon also, daß der damalige Brief ein Kommen vorbereiten sollte, steht nichts zu lesen: er sollte ein Kommen ersetzen, weil das Kommen zu schmerzlich gewesen wäre und ganz gegen alle Natur des zwischen Pl und K bestehenden Verhältnisses hätte verlaufen müssen. Das ist eine so ernste Mitteilung über den Grund des Schreibens wie die frühere in 1, 23 ff. über den Grund des Wegbleibens. Aber Pl mildert wie dort so auch hier alsbald den Druck dieser Aussage, indem er bekennt, daß er bei jenem Schreiben doch zugleich von der noch dazu, wie betont wird, auf sie alle sich richtenden oder über sie alle hin sich erstreckenden (ἐπί c. Acc.) Zuversicht erfüllt gewesen sei, ὅτι ἡ ἐμὴ χαρὰ

πάντων ὑμῶν ἐστίν. Damit ist zunächst nichts anderes gesagt als daß ein und dieselbe Freude beiden Teilen gemeinsam ist und daß dieses Verhältnis der Freudengemeinschaft von Pl her beginnt, indem die Freude der Kr Aufnahme und Fortpflanzung der Freude des Pl ist. Alles andere wird erst durch den Zusammenhang gegeben. War nun Pl von solcher Zuversicht in einem Augenblick erfüllt, wo er einen wehtuenden Brief schrieb und von dem Gefühl bewegt war, daß ein persönliches Zusammentreffen zu allem anderen als zu Freude führen würde, so kann natürlich unter *χαρά* nicht eine in dem Briefe sich aussprechende Freude gemeint sein. Also soll die Freudengemeinschaft in diesem Falle sich derart bewähren, daß der Mangel an ihr bei Pl auch von der Gemeinde als Mangel empfunden wird und diese durch die im Briefe sich aussprechende *λύπη* sich reizen läßt, nach Freude für den Ap zu trachten, um in der Aneignung dieser dann jenes glückliche Grundverhältnis zu verwirklichen. Pl hätte den ihm vorschwebenden Gedanken ganz wohl auch dahin wenden können: *ὅτι ἡ ἐμὴ λύπη πάντων ὑμῶν ἐστίν.* Aber indem er nicht Absicht auf Beseitigung von Leidgemeinschaft, sondern Zuversicht zur Bewährung von Freudengemeinschaft gehegt zu haben erklärt, gibt er durch diese positive Antithese zu der damals wirksamen *λύπη* ganz besonders deutlich zu erkennen, daß er bei aller augenblicklichen Störung innerlich doch jenes Grundverhältnis festhielt und auf seine Verwirklichung hoffte. Vgl. das *συνεργοὶ χαρᾶς* in 1, 24 sowie 2, 2. Weder der Ausdruck *φείδεσθαι* noch das Wegbleiben nach dem Brief bedeuten und bedeuteten eine Aufhebung dieses Grundverhältnisses im Herzen des Pl. Auf ein letztes positives Ziel war fort und fort Stimmung und Absicht seines ganzen Verhaltens gerichtet. Ohne weiteres erklärt sich nun das *γάρ* in 5. Es erläutert nämlich das eben beschriebene, durch 4b ausgesagte eigentümliche Ineinander von *λύπη* und *χαρά* in der Stimmung des Pl durch den Hinweis darauf, daß der Brief, der allerdings aus stärkster Herzeusbeklemmung geflossen war, nun doch nicht sein letztes Absehen darauf hatte, weh zu tun, sondern Liebe zu offenbaren — Liebe freilich, die, wo es not ist, auch wehzutun vermag. *περισσοτέρως* betont dabei aufs neue, vgl. 1, 12, das besondere Interesse des Pl gerade an K (vgl. darüber den Exkurs). Also [**2, 3 u. 4**]: *Und so schrieb ich denn eben das, um nicht hinzugehen und Betrübnis mir zu holen von seite derer, von welchen her mir hätte Freude zufließen müssen — in der guten Zuversicht zu euch insgesamt, daß das, was mich freut, Freude für euch insgesamt bedeutet. Aus viel Bedrängnis nämlich und Beklemmung des Herzens heraus schrieb ich euch unter vielen Tränen, nicht damit euch wehgetan würde, sondern damit ihr die Liebe erkennetet, die ich gegen euch in ganz besonderem Maße hege.*

Was Pl über die Vor- und Entstehungsgeschichte des Briefs an Aufklärung den Kr zu geben hat, ist damit beendigt. Wie schwer derselbe auch die Gemeinde getroffen haben mag, er muß ihr jetzt doch in einem neuen Lichte erscheinen, nachdem sie von Pl gehört hat, 1. daß Pl eigentlich sich mit dem Gedanken getragen hatte, K durch einen Vorbesuch daselbst eine besondere Freundlichkeit und Auszeichnung zu erweisen; 2. daß der Verzicht auf diese Absicht aus der höheren Rücksicht auf eine wirklich zu gewinnende Freudengemeinschaft und aus dem Verlangen geflossen war, der Schärfe vorzubeugen, die — uns noch unbekannt, aus welchen plötzlich wirkenden Ursachen — ein persönliches Zusammentreffen annehmen mußte; 3. daß der Brief, der den Pl über die Notwendigkeit eines persönlichen Besuches unter den augenblicklichen Umständen hinwegheben sollte, allem entgegengesetzten Anschein zum Trotz doch in der gleichen Absicht auf Durchsetzung des rechten Verhältnisses zwischen dem Ap und seiner ihm so wichtigen Gemeinde gerichtet gewesen sei. Für den kr Leser hatte das alles, da er sich inmitten aller Vorkommnisse befand, unmittelbarste Lebendigkeit und Deutlichkeit. Den gegenwärtigen Lesern aber liegt es ob, zu untersuchen, ob und was etwa von diesen Vorkommnissen sich noch heute rekonstruieren läßt.

Exkurs über Zwischenreise und Zwischenbrief.

In der Einleitung S. 12ff. haben wir über die verschiedenen Hypothesen berichtet, die sich mit der Bestimmung und Ordnung der Ereignisse zwischen dem ersten und zweiten Korintherbrief beschäftigen. Es fragt sich nun, wieweit die bisherigen Ergebnisse der Auslegung uns erlauben, bestimmte Stellung dazu zu nehmen. Und solch eine Möglichkeit, ja Nötigung besteht in der Tat zunächst für den Satz, daß mit dem in II, 2, 3 erwähnten Briefe nicht unser erster kanonischer Korintherbrief gemeint sein kann. Dieses Urteil ist uns allerdings hier schon dadurch nahegelegt, daß in Bd. VII, S. 480ff. sich die Auslegung von I genötigt sah, I etwa in die Mitte des $2^1/_4$ Jahre und darüber (AG 19, 7ff. 22) dauernden Aufenthalts des Pl in Ephesus zu legen; infolge davon steht ja dann II, das außer allem Zweifel erst nach dem Abschluß der ephesinischen Arbeit geschrieben ward, um etwa $1^1/_2$ Jahre hinter I. Nun ist diese Zwischenzeit an sich gewiß nicht so groß, daß sie keinerlei Aufeinanderbeziehung zwischen zwei ihren Anfang und ihr Ende bildenden Briefen zuließe. Allein hier handelt es sich nicht darum, ob sich in II einzelne Rückbeziehungen auf I und auf die

dort berührten mannigfaltigen Verhältnisse vorfinden, sondern um eine Wahl zwischen zwei immer über den ganzen geschichtlichen Charakter von II entscheidenden Möglichkeiten, nämlich ob entweder II bzw. wenigstens der erste Kap. 1—7 (9) umfassende Teil von II auf den durch die unmittelbare Wirkung von I hervorgebrachten Vorkommnissen, Folgen und Stimmungen ruhe oder ob für II eine in ihrem Hauptinhalte neue Situation vorauszusetzen sei. Gestaltet sich die Alternative aber so, dann kommt für die Beantwortung unserer Frage doch sehr viel auf die zeitliche Nähe von II an I an, und wenn II wirklich 1½ Jahre später als I geschrieben ward, so ist noch dazu in Anbetracht der immerfort recht häufigen Fühlung zwischen Pl und K zum mindesten höchst unwahrscheinlich, daß II in die Nachgeschichte von I hineingehöre. Diese Unwahrscheinlichkeit verdichtet sich aber — immer unter Voraussetzung jener Zeitbestimmung — zur Unmöglichkeit für jeden, der beobachtet, daß II es durchaus mit einer aktuellen Krisis, die eben erst durchlebt ward, zu tun hat. Es ist undenkbar, daß diese Krisis sich aus den Wirkungen von I ableite und doch erst fast 1½ Jahre nach der Ankunft von I in K entstanden sei. Die früher gegebene Zeitbestimmung für I präjudiziert also in der Tat sehr zwingend der uns jetzt beschäftigenden Frage. Aber wir entschlagen uns jetzt hypothetischerweise gerne und durchaus jener Gebundenheit, um rein aus II selbst heraus das Material für die Begründung des oben ausgesprochenen Satzes zu suchen.

Ohne Zweifel kann ein Brief in bewegter Stimmung, ja unter vielen Tränen geschrieben werden, ohne daß die Tränen ihre direkte Spur in ihm zurücklassen und ohne daß jene Stimmung sich unmittelbar in ihm ausspricht. Ohne Zweifel kann ferner ein Brief auch gegen oder wenigstens ohne den Willen des Autors Leidwirkungen hervorbringen, von denen nachher der Verfasser berechtigt ist zu sagen, daß sie nicht in seiner Absicht gelegen seien. Insofern kann die in II, 2, 4 gegebene Charakteristik des Briefes an sich für I zurecht bestehen, auch wenn der damalige oder der jetzige Leser es I nicht abmerken konnte und kann, daß er unter vielen Tränen geschrieben oder daß er nicht der Absicht entsprungen sei, die Leser in K in Betrübnis zu setzen. Wenn darum vielen die in II, 2, 4 gegebene Charakteristik des Briefes auf I deshalb nicht zuzutreffen scheint, weil sie von I selber direkt vielleicht nicht sicher abgelesen zu werden vermag, so gibt dieser Schluß noch keine volle Sicherheit: es könnte ja sein, daß Pl jetzt den Schleier von Stimmungen wegnimmt, die er früher absichtlich zurückgedrängt hätte. Vergleicht man nun weiter I mit den Bemerkungen von II, 2, 4 im einzelnen, so ergibt sich folgendes. I enthält augenscheinlich nicht wenige Partien, in welchen der Vf. von auf ihm lastender Bedrängnis Kunde gibt

oder erregte und besorgte Stimmung verrät, vgl. 4, 9—13; 15, 30 ff.; 16, 9 und andererseits 3, 2 f.; 3, 16 ff.; 4, 8 ff. 18 ff.; 5, 2. 6 ff.; 6, 1—11; 8, 9 ff.; 10, 1—13; 11, 22; 14, 37 f.; 15, 1 ff. Nicht wenige gerade unter diesen Stellen lassen es auch vollkommen begreifen, wenn die Gemeinde sich von ihnen empfindlich getroffen fühlte. Andererseits aber liegt am Tage, daß in I der Gemeinde doch auch mancherlei Anerkennung, sei es ihres Standes, sei es ihres Verhalten gezollt wird, vgl. 1, 4; 11, 2. 26 ff.; daß in vielen Beziehungen das Leben der Gemeinde zwar immer noch des Wachstums und der Ordnung bedarf, aber doch auch in einer Richtung sich bewegt, in welcher es solches Wachstums und solcher Ordnung fähig ist, vgl. Kap. 7, 12. 16 und 16, 13; daß die Auseinandersetzungen des Briefes nicht selten in ruhiger Bahn objektiver Darlegung sich bewegen, 2, 6 ff.; Kap. 7, 12—14; daß selbst erregende Dinge unter Umständen mit bemerkenswerter Mäßigung, mit vorwiegender Sachlichkeit und im Tone freundlich ernster Belehrung abgehandelt werden, Kap. 11 B; 15. Es mag vielleicht subjektiv geurteilt sein, daß in dem Ganzen der hin und her und auf und ab wogenden Erörterungen dieser mildere Ton sogar der beherrschende, weil immer wieder sich durchsetzende sei. Es ist aber doch nicht zu übersehen, daß Pl an einer anderen Stelle und zwar am Ende gerade einer der schärfsten Auseinandersetzungen es hervorhebt, daß er nicht beschämen, sondern liebevoll ermahnen und warnen wolle (4, 14), und daß der für den Gesamteindruck eines Briefes doch immer besonders wichtige Schlußteil das Ganze, ohne den Ernst preiszugeben 16, 22, doch ruhig und verbindend ausklingen läßt (vgl. den ganz anders drastisch und wuchtig gehaltenen Schluß des Galaterbriefs). Nach dem allen fragt es sich doch schon jetzt, ob nicht zwischen dem in jenen Einzelzügen sich ausprägenden Charakter von I und der Charakteristik in II, 2, 4 trotz allem ein so weiter Hiatus bestehe, daß er durch Erwägungen wie die eingangs angestellten nicht aufgelöst werden kann. Dazu kommt aber weiter, daß I überhaupt einen anderen Gesamtzustand des Gemeindelebens und der Beziehungen zu Pl voraussetzt, als es mit II, 2, 4 sich verträgt. Dort bedurfte die Gemeinde gewiß ernster Rüge, und strafende, warnende Art hat der Brief vielfältig an sich; aber das Verderben hat nicht das Innerste ergriffen und kann und soll durch die eigene Initiative der Gemeinde abgetan werden. Es müssen die verschiedenen Schäden nur aufgedeckt, nur aus dem Bereich harmloser und schwächlicher Unbewußtheit herausgeholt, es müssen nur die Konsequenzen aufgezeigt werden, so steht zu erwarten, daß die bessere Einsicht sich regen und mit dem Schiefen, Verkehrten, Unrechten und Verderblichen aufräumen wird. Für den in II, 2, 3 f. ins Auge zu fassenden Brief ergibt sich dagegen eine ganz andere

Gesamtlage. Denn wenn er an Stelle eines unausweislich durch λύπῃ getrübten Kommens trat, wenn er unter Herzensbeklemmung geschrieben ward und dieser Zustand natürlich doch nicht neben dem Brief und der ihn veranlassenden Beziehung herläuft, als hätte er seine Wurzel irgendwo anders, dann folgt, daß dieser Brief es nicht mit einem Mischstand, wie I, sondern es mit einer — wenn auch nur in irgendeiner besonderen, aber bedeutungsvollen Richtung — totalen Gefährdung zu tun hatte. Analoges gilt von der Aussage des Absichtssatzes in 2, 4 b. Zwar sollte und konnte natürlich jeder paulinische Brief seinem Empfänger ein Erweis von der Liebe des Apostels sein, und es kann also jene Aussage recht wohl auch auf I übertragen werden. Aber niemand wird doch behaupten wollen, daß I darin, etwa gar vor anderen Briefen des Pl, seine besondere Eigenart bewähre, daß er die Liebe und zwar die sonderliche Liebe des Ap zu K bekunde. Dieses Merkmal haftet ihm an, trifft aber nicht entscheidend den Ton und Inhalt des Briefes. Solange man darum in 2, 4 b etwas den fraglichen Brief besonders Bezeichnendes finden wird, solange wird auch das Gefühl sich regen, daß derselbe doch noch eine andere Art gehabt haben müsse als wir sie an I zu beobachten vermögen. Schließlich hängt all das damit zusammen, daß in dem τοῦτο αὐτό selbst sich eine ganz bestimmte Eigenart des Briefes anzudeuten scheint, wie sie durch I nicht gedeckt wird. Daß nämlich τοῦτο αὐτό als Objekt genommen werden muß und daß und wie es als solches nicht etwas Einzelnes an dem in Rede stehenden Brief, sondern ihn als Ganzes meint, wurde oben gezeigt (S. 92). Dann aber kennzeichnet dieser Singular den Brief auch als eine Einheit, als eine Darlegung, die sich um einen ganz geschlossenen Gegenstand, Stimmung und Zweck konzentriert, als eine wenn auch vielleicht nicht knappe, so doch präzisierte Erörterung e i n e s springenden Punktes; daß I dieser Art nicht ist, liegt aber am Tage.

Haben wir ferner den Zusammenhang der Darlegung in II, 1, 15—2, 4 recht verstanden, so bildet der in 2, 3 angezogene Brief den Ersatz für ein Kommen, welches von Pl als ein Kommen ἐν χάριτι gedacht und gewollt war und als solches im entscheidenden Augenblick aus noch unbekannten, aber inneren Gründen (μὴ ἐν λύπῃ!) unmöglich ward. Nichts in I verrät, daß damals eine derartige Situation für Pl bestand. Keine innere Unmöglichkeit stand damals seinem Kommen entgegen, vgl. 4, 19. Nur die Notwendigkeit, die in E. gegebene offene Tür fleißig zu benützen, hielt ihn allem Anschein nach damals ferne von K 16, 9. Das Kommen war nicht abgelehnt, wie das doch aus II, 2, 1—3 hervorzugehen scheint, sondern verschoben, ohne deshalb an seiner inneren Art irgend verändert zu werden. I erfüllt also auch in

dieser Hinsicht nicht die Bedingungen, die sich aus 2, 3f. ergeben. Das gleiche ist aber endlich der Fall hinsichtlich der in 2, 3 wahrnehmbaren Stellung des Briefes innerhalb eines bestimmten Verlaufs von Geschehnissen. Der Brief von 2, 3 gehört nämlich in einen Zeitraum hinein, dessen Anfang durch die *θλῖψις ἐν Ἀσίᾳ* in 1, 8, bestimmt ist und der von dort an offenbar in dramatischer Enge und Steigerung eine Reihe von Begebenheiten und Veranlassungen einschließt, deren Endpunkt durch den jetzt ergehenden zweiten kanonischen Brief nach K bezeichnet ist; er fällt sogar innerhalb dieses Verlaufs noch ganz speziell in einen Moment erregender *θλῖψις*. Nun ist in I selbstverständlich auch manches durchzufühlen von den unabtrennbaren Beschwerden des apostolischen Berufs 4, 9—11; aber der einzige Vorfall von besonderer Schärfe, der dort erwähnt wird, liegt doch offenbar schon zurück 15, 32, und nichts an I verrät, daß sich der ganze Brief unter dem Einfluß bedrängender Betrübnis und Lebensnot zu dem gestalte, was er ist.

Welches ist also das Ergebnis? 2, 3 f. handelt von einem Briefe und charakterisiert denselben so, daß dem entstehenden Bilde in manchen Beziehungen wohl I eingefügt werden könnte; aber das kommt doch schließlich nicht daher, weil I sich scharf mit jenem Bilde deckte, sondern weil den Erzeugnissen der paulinischen Feder eben überhaupt und notwendig gewisse Gemeinsamkeiten anhaften, die selbstverständlich da besonders hervorvortreten können, wo es sich um Briefe an die gleiche Gemeinde und in einer immerhin zusammengehörigen Entwicklungsreihe handelt. Nimmt man aber die Bemerkungen in 2, 3f. als einen pointierten Ausdruck gerade der besonderen Eigenart des fraglichen Briefs, so weisen sie doch auf ein andere Gesamtbeschaffenheit in zeitlicher, gegenständlicher und innerlicher Beziehung hin, als sie an I beobachtet werden kann. Mithin ist in der Tat 2, 3 f. auf einen zwischen I und II gelegenen Zwischenbrief (= ZwBr) zu beziehen.

Unleugbar würde wenigstens der einen und anderen unter den soeben gegen die Beziehung von 2, 3f. auf I erhobenen Einwendungen die Spitze abgebrochen, falls man annähme, daß *τοῦτο αὐτό* nicht den ganzen und mannigfaltigen Inhalt von I bedeute, sondern nur einen ganz bestimmten Teil desselben, der etwa zu Verhandlungen und zu einer Krisis in dem Verhältnis zwischen Pl und K Anlaß gegeben habe. Eine starke und weithin sieghafte Tradition in der Auslegungsgeschichte von II versteht denn auch in der Tat die beiden Stellen, welche für die Bestimmung des näheren Inhalts des in 2, 3 f. gemeinten Briefs oder seiner Veranlassung in Betracht kommen, nämlich 2, 5 ff. u. 7, 8 ff., von dem in I, 5 besprochenen schweren Unzuchtsfalle. Aber

jener Ausweg unterliegt schon, abgesehen von der zuletzt berührten Frage des Unzüchtigen, folgenden Bedenken: 1. daß Pl nirgends in II einen Unterschied in den Wirkungen des ersten Briefes, wonach ein Teil desselben irgendwie zu Weiterungen geführt hätte, alles übrige aber sachgemäß und für beide Teile befriedigend erledigt worden wäre, wirklich hervorhebt; 2. daß vielmehr offenbar in II, 7, 8 ff. der fragliche Brief als eine auch in ihren Wirkungen einheitliche Größe betrachtet wird; 3. daß auf I, 5 (u. 6) doch keineswegs in irgendeinem besonderen Sinne die in II, 2, 4 gegebene Motivierung angewandt werden kann, da Pl sicher mit jeder anderen Gemeinde einen derartigen Fall auch und geradeso abgewandelt haben würde; 4. daß es nicht angeht, auf I, 5 gerade jene Merkmale des Briefes von II, 2, 3 zu beziehen, wonach er bestimmt war, Ersatz für ein unmöglich gewordenes Kommen des Pl nach K zu leisten; 5. daß endlich auch hier das Präjudiz aus der für I gewonnenen Zeitbestimmung einer solchen Annahme entgegensteht. Die für ihren Fall unerläßliche Beziehung von II, 2, 5 ff. und 7, 8 ff. auf den Unzuchtssünder in I, 5 ist aber ohnehin, wie der Auslegung der Stellen zu zeigen vorbehalten bleiben muß, ausgeschlossen. Jener Ausweg ist darum ungangbar, und es bleibt bei dem oben entwickelten Ergebnis, daß die in 2, 3 f. gipfelnde Darlegung die Entstehungsgeschichte des zwischen I und II gelegenen ZwBr ins Licht setzt.

Niemand, der sich zu diesem Ergebnis geführt sieht, wird sich dabei dem Gewichte der Tatsache entziehen wollen, daß diese Annahme in der Geschichte der Auslegung verhältnismäßig jung ist und daß auch viele neuere Ausleger noch einen entgegengesetzten Eindruck empfangen in dem Sinne, daß II unmittelbar und eng mit I verbunden sei. Dabei ist es bedeutungsvoll, daß neuerdings die Entscheidung darüber nicht mehr so ausschließlich auf die Rückbeziehung von II, 2, 5 ff. bzw. 7, 8 ff. auf I, 5 begründet wurde, sondern von dem Nachweis auch anderer direkter Beziehungen von II zu I ausgeht (vgl. Zahn, Einl.[3] I, S. 229 ff.). Es wird sich für uns fragen, ob dieser Nachweis so unausweichlich ist, daß er die vorige Beweisführung einfach über den Haufen zu werfen uns nötigt. Was nun die in I und II erörterten Reisepläne anbetrifft (also R I und R II), so wäre es in der Tat für unsere Auffassung tödlich, wenn die Mitteilungen in II, 1, 15 ff. wirklich verstanden werden müßten als Erinnerung an denjenigen Reiseplan, der vor I bestanden hätte und damals den K bekannt gegeben, dann aber in I, 16 zurückgenommen worden wäre — eine Annahme, welche in ihrem Gewicht alsbald noch durch den Hinweis darauf verstärkt zu werden pflegt, daß Pl zur Zeit von II ja tatsächlich den modifizierten, in I, 16 mitgeteilten Plan ausführe und also auch damit

ein Beweis für die enge Zusammengehörigkeit von II mit I gegeben sei. Aber das alles verfällt den ernstesten Bedenken. Einerseits liegt darin, daß Pl zur Zeit von II einen mit R I identischen Weg zurücklegt, natürlich noch kein Beweis dafür, daß zwischen R I und dem Zeitpunkt von II nicht eine ganze Menge von Verschiebungen stattgefunden haben, die schließlich auf ein der früheren Absicht ähnliches Fazit hinführten. Solche Verschiebungen fanden aber, auch wenn man II noch so nahe an I und also den aus II erkennbaren Reiseweg an R I hinanrückt, in einer Beziehung ohne Zweifel statt. Denn in R I, wo es sich um die Absichten des Pl handelt, bildet Korinth ohne irgendeine Unsicherheit für Pl das Endziel der Reise; in Wirklichkeit aber hat Pl es nach II erst der Klärung der Verhältnisse durch Titus zu danken, daß er nun seine Schritte nach K lenken konnte, während ihm vorher ein entgegengesetzter Verlauf der Dinge auf der Seele brannte. Mögen sich der gedachte und der wirkliche Reiseweg darum schließlich hinsichtlich des örtlichen Verlaufes decken, in bezug auf ihre inneren Modalitäten liegen sie doch auseinander, und es kann aus jener äußeren Kongruenz für sich nicht abgelesen werden, ob sie nicht eine zufällige, und in welchem Sinne etwa sie das sei. Fehlt also nach dieser Seite ein Nachweis dafür, daß ein engerer Zusammenhang gedacht werden müsse, so scheint in anderen Hinsichten ein solcher geradezu ausgeschlossen zu sein. Für alle diejenigen nämlich, welche II und I nahe aufeinander beziehen, bildet R II schon den vor R I dagewesenen und durch diesen korrigierten Reiseplan. Darin liegen zwei Annahmen: einmal daß durch R I wirklich ein anderer älterer Plan abgeändert werde, und sodann, daß dieser ältere Plan durch R II uns mitgeteilt werde, mit diesem also identisch sei. Der Nachdruck und die Betonungen, deren sich Pl in R I bedient, scheinen nun in der Tat am befriedigendsten durch die erstere dieser beiden Annahmen erklärt zu werden. Aber wenn R I eine Abänderung bildet, so ist es doch sicher nicht R II, der dadurch abgeändert wird. Der dafür zunächst entscheidende Grund wurde vorläufigerweise schon oben zu II, 1, 15 ff. S. 68 f. genannt: der durch R I vorausgesetzte Reiseplan läßt die Frage einer Fahrt des Pl nach Jerusalem, ebenso wie R I selber, noch in Schwebe, R II aber nimmt diese Fahrt mit aller Bestimmtheit in Aussicht. Dazu sind aber jetzt noch folgende Erwägungen zu fügen. Angenommen, R II liege wirklich vor R I, so bildete R I auch insofern eine Abänderung von R II, als die Fahrt nach Jerusalem in R I als bloße Möglichkeit erscheint. Mit der Annahme solcher Abänderung und ihrer in I, 16 gegebenen Motivierung mutet man aber Pl geradezu einen Selbstwiderspruch zu. Nur an die Rücksicht auf den Ausfall der Kollekte bindet ja Pl in R I die Entscheidung über die Eventualität seiner Reise

nach Jerusalem. Es müßte dann also, seitdem er R II gefaßt und mitgeteilt hatte, in ihm das Bedenken erwacht sein, ob er nicht um des inzwischen zweifelhaft gewordenen Ertrages der Sammlung willen seine vordem feste Absicht, nach Judäa zu gehen, einstweilen dahinzustellen habe, und aus diesem Bedenken wäre dann die reservierte Aussage in R I geflossen. Dem widerspricht aber die einfache aus I, 16, 1 zu entnehmende Tatsache, daß vor R I die Kr sich geradezu mit einer Erklärung ihrer Bereitwilligkeit, die Kollekte zu vollziehen, an Pl gewandt und um nähere Weisung geboten hatten, daß ihm also auch die Aussicht auf günstigen Ertrag gefestigt worden war. Bleibt es demnach bei dem, was Pl in R I selber sagt, daß bloß der Gang der Kollektensache über die fernere Richtung seiner Reise entscheidet, so ist es geradezu unbegreiflich, wie es in jenem in der fraglichen Hinsicht günstigen Augenblick dazu gekommen sein soll, daß Pl seine durch R II fixierte Absicht aufgab und dies so, wie er in I 16 getan hat, begründete. Wie in dieser Beziehung, so widerstreben aber R I und R II noch in anderer Hinsicht dem Versuch, sie eng zu verbinden. Der andersartige Plan, den R I voraussetzt, kann rein hypothetisch vielleicht in zweifacher Form gedacht werden: a) als die Absicht, zweimal nach K zu kommen, einmal auf dem Hinweg nach Mazedonien und dann wieder auf dem Rückwege von dort, also identisch mit R II; b) als die Absicht, jetzt, auf dem Hinweg nach M, über K zu reisen und damit den korinthischen Besuch überhaupt zu erledigen, um von M aus ev. nach Ephesus oder sonstwohin zu gehen. Es wird sich fragen, welcher von beiden möglichen Gegensätzen durch die Ausdrucksweise von R I deutlicher getroffen wird. Unseres Erachtens gilt das aber durchaus für b. a kulminiert in der Absicht auf einen zweimaligen Besuch; aber nicht die leiseste Andeutung findet sich in R I dafür, daß eine Reduktion der Besuchsabsichten von 2 auf 1 geschehen sei. R I dreht sich vielmehr ganz um die Unterscheidung eines geplant g e w e s e n e n alsbaldigen und zwar kurzen und eines n u n geplanten späteren langen Besuchs, in beiden Fällen aber ist es immer nur ein einmaliger Besuch, um den es sich überhaupt handelt. Aus R II läßt sich nicht das Geringste darüber entnehmen, daß der Hinfahrtsbesuch ein kurzer sein werde oder müsse: in R I ist diese Tatsache als selbstverständlich vorausgesetzt. In R II wäre der zweite, der Rückkehrsbesuch, bestimmt angekündigt; R I aber führt die nunmehrige Absicht, in K einen längeren Besuch n a c h dem mazedonischen Aufenthalte auszuführen, in einer Weise ein, als ob es sich um eine ganz neue, vorher gar nie in Betracht gezogene Zusage handle vgl. I, 16, 7b. Es klaffen also in der Tat R II und der bei R I vorauszusetzende ältere Reiseplan in entscheidenden Dingen auseinander. Bildet R I aber

nicht die Abänderung von R II, dann liegt, wie immer das Verhältnis der beiden sich gestalten möge, darin auf keinen Fall die gesuchte enge Verknüpfung unserer beiden Briefe. Sie besteht aber auch nicht hinsichtlich des Verhältnisses von II, 1, 13 zu I, 5, 9 ff. Denn die Annahme, in I, 5, 9 ff. werde ein Mißverständnis oder eine Verdrehung einer in dem allerersten, verlorenen Briefe des Pl an K enthaltenen Äußerung zurechtgestellt und II, 1, 13 bilde dann eine Abwehr von übelwollenden Vorwürfen, die wegen jener Zurechtstellung als wegen einer Verschiebung des ursprünglichen Sinnes erhoben worden seien, setzt zwar II in allerengste Beziehung zu I und seinen direkten Nachwirkungen. Allein uns fehlt für diese Verkettung schon das Unentbehrlichste, das Zwischenglied, da wir für I, 5, 9 ff. die Auffassung ablehnen mußten, als ob sich Pl dort gegen M i ß d e u t u n g seiner brieflichen Äußerungen wehre (vgl. Bd. VII, 227 ff.). Wenn ferner Pl in II, 1, 13 Aufklärungen verheißt, welche das nach 1, 12 schon wirksame Verständigungswerk vollenden sollen und wenn diese Verständigung mit seinem *γράφειν* zu tun hat, so muß sich aus dem Inhalt der jetzt folgenden Aufklärungen auch ergeben, in bezug worauf eigentlich Pl solche Verständigung im Werke sah und vollenden wollte. Würden also des Pl Aufklärungen usw. in II, 1 u. 2 sich tatsächlich auf den Verkehr mit Unzüchtigen beziehen, dann wäre der Zusammenhang mit I, 5, 9 ff. und mit I, 5 überhaupt gegeben; aber da für uns die Annahme, wie sich in der Auslegung von II, 2, 5 ff. und 7, 8 ff. noch zeigen muß, nicht zu umgehen ist, daß die Aufklärungen des Pl in sachlicher Hinsicht nichts mit jenem Unzuchtsfalle von I, 5 zu tun haben, so fällt auch insofern der anscheinende enge Zusammenhang von II mit I in sich zusammen. Endlich ist hinzuzufügen, daß Pl, falls er wirklich in II, 1 sich gegen einen gerade aus der in I, 5, 9 ff. gegebenen Aufklärung neu abgeleiteten Vorwurf mangelnder *εἰλικρίνεια* verteidigte, doch unmöglich sich damit begnügen konnte, dem Widerspruch gegen seine faktische Behauptung in I, 5, 9 ff. nunmehr weiter nichts als eine V e r s i c h e r u n g der Loyalität entgegenzustellen, statt den N a c h w e i s zu führen, daß er wirklich die *εἰλικρίνεια* durch seine Auslegung der früheren Briefstelle nicht verletzt habe. Wir vermögen also auch von II, 1, 13 f. und seinem anscheinenden Verhältnis zu I, 5, 9 aus keinerlei zwingenden positiven Grund zu erkennen, der die Annahme eines ZwBr verböte; vielmehr weist auch hier alles auf eine irgendwie beträchtliche Distanz und irgenwelche neue Anfänge oder neue Anlässe zwischen I. und II hin.

Aus der Erwägung der bisherigen Auslegungsergebnisse und der Vorwegnahme der noch zu begründenden Auffassung von II, 2, 5 ff. u. 7, 8 ff. hat sich uns diese Annahme aufgedrängt. Es gilt nun

aber, sie an einigen noch allgemeineren Tatsachen zu erhärten, welche sei es die Nähe sei es den Abstand von II zu I betreffen. Ohne Zweifel gibt es in II noch manche andere Punkte, welche zu dem Versuche reizen können, II eng und unmittelbar an I zu knüpfen. Man vergleiche I, 16, 9 mit II, 1, 8; I, 15 mit II, 1, 10; I, 2, 4 mit II, 1, 12; der Vorwurf des Selbstruhms, gegen den sich Pl in II, 3, 1 ff. verteidigt, konnte sich ganz wohl an I, 2 u. 3 und an I, 9 oder auch an 15, 10 anlehnen. Der parteiische Ruf ἐγώ εἰμι Χριστοῦ aus I, 1, 12 scheint in II, 10, 7 wieder- und nachzuklingen. Allein was wollen diese immer nur möglichen und relativen, immer auf ganz anderem Wege erklärbaren Berührungen, diese mit der allgemeinen Lage des Pl in seiner ganzen Arbeit ja immer neu sich wiederholenden Gleichheiten besagen gegenüber der offenkundigen Tatsache, daß wir über die wichtigsten in I besprochenen Gegenstände nicht das Geringste aus II mehr erfahren? Verschwunden ist aus dem Gesichtskreis von II die vierfältige Parteiung von I, 1, und aus der rein innergemeindlichen Sonderung in I ist in II ein ganz anderes Verhältnis entwickelt, indem neben der immer als Ganzes behandelten Gemeinde eine Gruppe fremder feindseliger Agitatoren steht, welche unselige Verwirrung zu schaffen sich bemühen. Abgetan ist, wenn anders die noch zu gebende Auslegung von II, 2, 5 ff. und par. nicht fehlgreift, die Angelegenheit des Blutschänders von I, 5 ff., mit ihr zugleich aber auch die dort noch behandelten Fragen des Rechts- und des Ehelebens. Nichts erklingt mehr in II von jenen so anspruchsvollen Schlagworten, die wir in I, 6, 12 u. 8, 1 aus dem Munde der Gemeinde vernehmen: πάντα ἔξεστιν, γνῶσιν ἔχομεν. Geistesgaben, Feier des Herrenmahls, Teilnahme an heidnischen Kultmählern, spiritualistische Verneinung der Auferstehungsgewißheit, der Gegensatz von Fleischesweisheit und Kreuzestorheit — das alles beschäftigt den Pl nicht im mindesten mehr. Selbst Gegenstände aus I, die in II erneut besprochen werden, rücken in II unter neue Gesichtspunkte: der Verzicht des Pl auf Unterhalt durch die k Gemeinde wird in I, 9 erörtert unter dem Gedanken einer freiwilligen Einschränkung aus Liebe zum Amt und zur Gemeinde; in II, 11 aber bekommt die Darlegung ihre Farbe durch den Hinweis darauf, daß Pl von anderen Gemeinden Unterstützungen nahm, um nicht K angehen zu müssen. Dort betont er, daß es seiner Hände Arbeit, hier, daß es die Liebe anderer Gemeinden sei, die ihm seine äußere Unabhängigkeit gegenüber K gewähre vgl. I, 9, 6 f. mit II, 11, 8 f. Endlich aber liegen zwischen I und II ganz unzweifelhaft einzelne neue Tatsachen, welche die Lage unter allen Umständen stark modifizierten: das Auftreten von Leuten mit Empfehlungsbriefen an K (und von K?) II, 3, 1, die Sendung des Titus nach K und die durch II, 2, 5 ff. und par. bewiesene Zuspitzung

der Beziehungen zwischen K und Pl zu einer akuten Krisis. Nach all dem sind wir außerstande, Anlaß und Art von II aus den Nachwirkungen von I zu erklären, und es bestätigt sich somit die Annahme, daß die einen Brief betreffenden Bemerkungen in II nicht auf I, sondern auf einen zwischen I und II gelegenen ZwBr sich beziehen. Mit der früher (vgl. S. 95 f.) erwähnten und vorläufig doch noch nicht in Rechnung gezogenen Bestimmung der zeitlichen Lage von I, wie sie sich aus dessen Auslegung ergab, stimmt dieses aus der Erwägung der Sachen geflossene Ergebnis ganz überein.

Neben der Frage des Zwischenbriefes steht die glücklicherweise viel einfachere der Zwischenreise (= ZwR) (vgl. oben in der Einl. S. 12 ff.). Daß der in II bevorstehende Aufenthalt des Pl in K der dritte in der Reihe aller seiner dortigen Besuche ist, ergibt sich aus 2, 2 u. 1, 15 und wird überdies in 12, 14 u. 13, 1 mit nackten Zahlworten direkt bestätigt. Nur künstelnde Exegese konnte das bestreiten (Baur), nur ebensolche aber auch sich mit jener Zählung so abfinden, daß sie den Gründungsaufenthalt des Pl in K durch die Annahme, Pl habe während desselben einen längeren Ausflug unternommen, in „zwei Besuche" zerlegte. Für uns kann es sich nur noch darum handeln, wo jene zweite Reise Pl nach K anzusetzen ist. In dieser Hinsicht hat die Auslegung von I keinerlei Spur davon zu sehen vermocht, daß Pl vor I ein zweites Mal in K gewesen sei. Die ganze Art von I, eines Briefes, der eine während eines längeren Getrenntseins aufgehäufte Menge von Fragen abhandelt, schließt das geradezu aus. Folglich fällt die ZwR zwischen I und II. Innerhalb dieses Zeitraums dürfte sie aber näher an den Anfang als an das Ende zu legen sein. Sie liegt ja — das geht aus der Art hervor, wie Pl sie nicht als ein selbständiges Glied in der Reihe der hier in Betracht kommenden Geschehnisse, sondern nur vergleichsweise anführt 2, 2 — außerhalb der engeren, mit der θλῖψις ἐν τῇ Ἀσίᾳ beginnenden Zeitspanne. Sie trägt auch offenbar sachlich nicht selber etwas direktes bei zu der augenblicklichen Angelegenheit, und so fest ihr Eindruck auch in Gedächtnis und Gemüt des Pl haftet, so erscheint sie nach der ganzen Betrachtungsweise als etwas durch noch Wichtigeres überholtes und insofern der Vergangenheit angehörendes. Sie liegt darum wohl näher an I als an II, auf jeden Fall also vor dem ZwBr, der ganz und gar die Gegenwart in II beschäftigt, und es wäre vielleicht zu vermuten, daß Pl nach I, als die längere Ausdehnung seines Aufenthalts in Ephesus aller Erwartung entgegen ihn abhielt, den in I, 16 entwickelten Reiseplan zu verwirklichen, in Erinnerung an sein Wort von I, 4, 18 f. einen raschen Abstecher nach K unternahm, aber um trübe Erfahrungen bereichert heimkehrte. Etwas näher läßt sich der Verlauf dieses Besuches bestimmen durch

Heranziehung von 13, 2. Darnach hatte es Pl auch damals mit Leuten zu tun, die gesündigt hatten, hatte aber auch Auseinandersetzungen mit den übrigen. Erklärte er damals, künftig nicht Schonung üben zu wollen, so dürfte der Schluß unausweichlich sein, daß er bei seiner persönlichen Anwesenheit Schonung übte. War dieser Besuch dann doch einer ἐν λύπῃ, so übte Pl also die Schonung mit bekümmerter Seele, offenbar, weil sie nicht aus der Gewißheit hervorzugehen vermochte, daß die Sache, die ein Einschreiten erfordert hätte, wirklich überwunden sei. Es wird also wohl so gewesen sein, daß ohne jene Zurückhaltung die betrübliche Lage sich noch verschlimmert hätte.. Darf man aus dem Ausdruck in 13, 2 dann, wiewohl er durch eine Kombination der gegenwärtigen Verhältnisse mit der früheren Lage bestimmt erscheint, noch weitere direkte Schlüsse ziehen auf den Verlauf jenes früheren Besuches für sich, so möchte aus dem Plur. τοῖς προημαρτηκόσι erhellen, daß nicht einmal damals der Unzuchtsfall von I, 5 den beherrschenden Mittelpunkt der Erörterungen gebildet habe. Auf jeden Fall aber begreift es sich, daß, wenn jener Besuch so ergebnislos verlief, sich in K das durch 11, 10 bezeugte Urteil festsetzen konnte. Weder die Persönlichkeit noch die Rede des Pl hatte bewirken können, daß jene Schonung überflüssig wurde, hatte es zu verhindern vermocht, daß — bei weniger Wohlwollenden — der Eindruck der Schwäche sich festsetzte, und schweren Herzens war Pl zurückgekehrt. Von da aus begann dann eine für uns nur durch mehr oder weniger gewagte Rückschlüsse zu ermittelnde Entwicklung, welche auf irgendeine Weise die durch den zweiten Aufenthalt erst recht geschaffenen Schwierigkeiten beseitigte und einem Verhältnis der Verständigung Raum gab, so daß Pl schließlich voll guter Zuversicht jenen in II, 1, 16 aufgedeckten Plan zu fassen vermochte, bis dann eine neue und schmerzlichste Wirrung alles über den Haufen warf.

Aber welches ist diese Wirrung? Daß von des Pl Seite her der ZwBr in ihr das aktuelle Ereignis ist, ist nach allem Bisherigen klar. Ihm gelten ja die Aufklärungen, die Pl nun, nachdem in der Hauptsache die Krisis schon abgetan ist, in II gewährt. Er lastete also mit besonderer Wucht auf seinen Beziehungen zur Gemeinde. Für die weitere Verständigung über ihn soll und kann uns aber ein Geständnis des Pl gute Dienste leisten, welches in der Auslegung nicht immer in seiner ganzen Bedeutung empfunden wurde. Wir meinen 2, 12f. Gewährt diese Aussage nicht ein ganz seltsames Bild? Pl kommt nach Troas mit der Absicht, das Ev zu predigen; er findet dort und zwar, wie er ausdrücklich hinzusetzt, durch Fügung des Herrn eine dafür offenstehende Tür; aber nun bricht in seiner Seele die Unruhe durch, weil Titus ausblieb, den er von K her zurückerwartete, und rasch entschlossen

sagt er Troas und aller Arbeit dort Valet und geht nach Mazedonien, um nur ja um einiges früher die Nachrichten des Titus zu empfangen, als er sie im Falle seines Verweilens in Troas erhalten hätte. Er gibt also die Arbeit und Arbeitsgelegenheit preis, weil die Unruhe ihn stärker peinigt als die Versäumung jener Gelegenheit. Ist das nicht ein so auffallendes Vorwalten des Empfindungslebens vor dem Pflichtbewußtsein, ja des Psychisch-Menschlichen vor dem Pneumatisch-Göttlichen, daß man dringend fragen muß, ob sich denn Pl damit nicht doch gerechtermaßen dem Vorwurf auf Mangel an Selbstzucht oder Geduld aussetze? Es gibt, wie uns scheint, nur einen Fall, in welchem solche Vorwürfe von selbst sich entkräften, dann nämlich, wenn die Unruhe des Pl, die ihn von Troas forttrieb, Interessen betraf, die auch objektiv dem Interesse und dem Wert überlegen waren, die den damals in Troas möglichen Predigterfolgen zukamen. Damit haben wir aber einen ganz bestimmten Maßstab für die Bestimmung des Gegenstandes gewonnen, auf welchen sich der ZwBr und die von Titus her in Aussicht stehenden Nachrichten bezogen. Die Angelegenheit des Blutschänders z. B. in I, 5 dürfte. auch wenn man zu ihr eine noch so bedenkliche Weiterentwicklung hinzudenkt, an jenem Maßstab gemessen doch wohl zu geringfügig erscheinen, als daß das eigentümliche Verhalten des Pl daraus erklärt werden könnte. Aber auch die Annahme, daß die Wirrung mit K sich um eine dem P angetane Ehrenkränkung drehte, geht, nach jenem Maßstab beurteilt, so sehr auf Kosten der inneren Würde des Apostels, daß man sicherlich recht tut, sie bis zum äußersten Notfall zu versparen. Es drängen sich aber auch wirklich einige Beobachtungen auf, die in andere Richtung weisen. Zweimal hat Pl in dem bisherigen kurzen Anfang des Briefes schon darauf hingewiesen, daß er K gegenüber ein ganz besonderes Interesse von Anfang an gehabt habe und immerfort habe (1, 12; 2, 4), und hat damit diese Gemeinde aus der Gesamtheit aller anderen herausgehoben. Mit größtem Nachdruck ferner hat er seine Aufklärungen jetzt durch den Nachweis begonnen, daß schon aus seinen Reiseabsichten der besondere Wert erhelle, den er schon früher vor aller Welt auf seine Beziehungen zur k Gemeinde wollte fallen lassen. Jetzt aber, in II, läßt er den Leser förmlich mitempfinden die drückende Sorge und die jubelnde innere Befreiung, die er durchlebte, während Tit in K war und als er zu ihm zurückkehrte; die letztere setzt, noch während er jetzt schreibt, seine Seele in Schwung, 7, 5. 6 ff.; 6, 11. Wir erfahren aber aus II auch, weshalb ihm K so besonders am Herzen lag. Es war ihm der äußerste bis jetzt erreichte Endpunkt seiner Arbeit und seiner Erfolge. Von dort aus und aus dem Wachstum dieser Gemeinde an Glauben heraus dachte er noch weiter vorzudringen 10, 15 f. K war ihm Siegel und Brief

für seinen bisherigen Lebenswert und Halt- und Stützpunkt seiner ferneren Absichten, Arbeiten und Erfolge. Und dieser so entscheidend wichtige Besitz war nun ins Wanken geraten, drohte, aus seiner Hand zu fallen. Es ist eine bloße Vermutung, die damit aus der psychischen Größe von Sorge und Freude geholt wird — aber der Brief selbst gibt uns manchen Beleg für ihre Richtigkeit und zu ihrer näheren Bestimmung. Zwar davon, daß K überhaupt in Gefahr stand sich als christliche Gemeinde aufzuheben durch einfachen Abfall, davon zeigt sich uns nirgends eine Spur. Aber ist denn das auch der einzige Weg, wie Pl seines Halt- und Stützpunktes verlustig gehen konnte? Es ist in allen Äußerungen des Pl über den ZwBr bemerkenswert, wie sehr sie den Gesichtspunkt der persönlichen Harmonie, der rechten Weise der Zusammengehörigkeit zwischen ihm und der Gemeinde betonen. Der ZwBr sollte die sonderliche Liebe des Pl zu K dokumentieren 2, 4, und er sollte die Gehorsamswilligkeit der Gemeinde ausmitteln und erproben 2, 10. Die Buße, die er bewirken sollte und bewirkte, äußert sich als Eifer, Verteidigung, Sehnsucht, Klage, alles immer auf die Person des Pl bezogen, als Strafe gegen jemanden, der sich gegen Pl vergangen hat 7, 7—12. Zuversichtlicher auf die Kr bezogener Mut ist die Folge für Pl 7, 16; er ist jetzt in bezug auf die Kr durchdrungen von der Gewißheit einer Verbundenheit *εἰς τὸ συναποθανεῖν καὶ συζῆν*. Worauf könnte das alles weisen, wenn nicht darauf, daß es einen Augenblick gab, in welchem K in Gefahr stand, diese seine Zusammengehörigkeit mit Pl zu vergessen, das Interesse an ihm abzutun und durch die Zerreißung des persönlichen Bandes zwischen ihr und ihrem Gründer zwar nicht aufzuhören eine christliche, wohl aber aufzuhören eine paulinische Gemeinde zu sein? Es wird sich im weiteren Verlauf der Auslegung Material genug dazu finden, diesen jetzt gewonnenen Einblick genauer zu bestimmen. Hier sei nur darauf hingewiesen, daß, wenn es sich d a r u m handelte, auch alles bisher Gewonnene bestätigt und neu beleuchtet wird. Jetzt begreift es sich ja, daß Pl die Arbeit in Troas liegen ließ, weil das andere, was auf dem Spiele stand, das ungleich Wichtigere war; hier vielleicht in einem letzten Augenblick der Not noch rettend einzugreifen war die brennendste Sorge und Aufgabe. Jetzt begreift es sich auch, was es mit der akuten Krisis auf sich hatte, auf deren Spuren wir öfters gestoßen sind. Während Pl sich mit den Friedensabsichten eines baldigen persönlichen Besuchs in K trug, muß dort ein Sturm losgebrochen sein, der die ganze Gemeinschaft zwischen ihm und der Gemeinde hinwegzufegen drohte. Begreiflich, daß Pl in diesem Augenblicke nicht persönlich nach K gehen wollte, da dies den Konflikt doch nur verschärft hätte. Begreiflich, daß der Brief, der an die Stelle trat, scharf und empfindlich traf. Begreiflich

aber auch, daß Pl sagt, der Brief habe lediglich doch gerade sein sonderliches Interesse an K bewähren sollen, und sein Wegbleiben sei nur eine Folge schonender Rücksichtnahme gewesen. Sicher aber auch, daß, wenn der Brief von 2, 3f. es mit einem solchen Verhältnis zu tun gehabt hat, dann jede Möglichkeit wegfällt, ihn mit I zu identifizieren. Begreiflich vielleicht, daß Pl den Timotheus — falls er ihm in jener Krisis überhaupt zur Verfügung stand — nicht nach K entsandte, weil der gerade durch seine Mitarbeit in der Gründungsepoche mit Pl viel zu eng verbunden erscheinen mußte, als daß er in dieser Sache objektiv und fruchtbar wirken konnte. Begreiflich also, daß er statt seiner den Titus entsandte, zumal da dieser „der lebendige Zeuge von der Anerkennung seiner vollen Selbständigkeit durch die Zwölf war“ Heinrici II, 55. Begreiflich aber auch, daß Pl jetzt, wo die Sache überwunden ist und nur der letzte Nachhall des Unwetters noch muß abgetan werden, sich Mühe gibt, zu zeigen, welches besondere Interesse er immerfort und auch unausgesprochenermaßen in seinen (bis eben jetzt noch verschwiegenen) Plänen an K gehabt habe, 1, 12ff.; 1, 15ff.; 2, 4. Begreiflich, daß er diese abschließende Auseinandersetzung an die Christenheit von ganz Achaja, die ja an jener Bedeutung Korinths teilhatte, richtete und doch die Kr vorzugsweise im Auge hat 6, 11. Begreiflich endlich die ganze demütig-stolze Stellung, die er sich gibt. Es wird sich nur fragen, ob auch die speziellen den ZwBr betreffenden Äußerungen, die eigentlichen loci classici des ganzen Problems, in das bisher gewonnene Bild der Verhältnisse eingefügt werden können. Diese Frage beantwortet sich zunächst durch die Auslegung von 2, 5—11. — — —

[**2, 5—11.**] Strittig ist in bezug auf die neue Satzreihe — und auf den ihr parallel laufenden Abschnitt 7, 8—12 — auf welchen Vorfall sich Pl in ihr beziehe (vgl. S. 13f.), ob auf den in I, 5 besprochenen sexuellen Frevel oder auf ein anderes und neues, die Person des Pl mehr oder weniger direkt berührenden Geschehnis (Kränkung des Pl durch schwere öffentliche Beleidigung — so schon Tertullian, De pudic. 13, dann Bleek, Ewald, Hilgenfeld, Godet, Schmiedel usw.; Prozeß um Mein und Dein zwischen zwei Gemeindegliedern — so Krenkel S. 306). Strittig ist aber ferner in jedem dieser beiden Fälle wieder, wie sich der Stand jener Sache unmittelbar vor II gestaltet habe, und welche früheren Modalitäten diesem jetzt das nächste Substrat der Äußerungen des Pl bildenden Stande vorausliegen möchten. Natürlich vermannigfaltigen sich endlich die Auffassungen noch dadurch, daß die eventuellen zwischen I und II liegenden Zwischenereignisse, Zwischenreise nämlich und Zwischenbrief (vgl. S. 13ff.) so oder anders mit jenem Stand der Dinge in Beziehung gesetzt werden und daß die von Pl in I, 5 verlangte Strafe selbst wieder verschieden verstanden

wird. Die Tendenz der älteren Auslegung drängt in all diesen Fragen auf die größte Einfachheit: der Frevler von I, 5 hat, von der Strafe des Ausschlusses schmerzlich getroffen, Buße getan, und Pl empfiehlt jetzt oder auch gestattet jetzt seine Wiederaufnahme. Da aber die näheren Feinheiten des Textes durch diese Konstruktion doch nicht genügend erklärt werden, so hat die neuere Exegese einen etwas komplizierteren Sachverhalt dem Verständnis zugrunde gelegt: a) die Gemeinde hatte sich geweigert, die von Pl geforderte strengere Strafe gegen den Unzüchtigen zu vollziehen, ja eine Minderheit verweigerte sogar jedes Einschreiten, und Pl muß den Rückzug antreten, da sonst seine Autorität vollends zerbräche; er verdeckt ihn aber, indem er sich anstellt, als sei der Sache wirklich genug geschehen (Rückert, Baur); b) Pl hatte die Gemeinde zum Einschreiten gegen die Beleidiger aufgefordert, aber es kam doch zu keinem völlig befriedigenden Vorgehen, ja eine Minderheit war noch milder gesinnt; aus besonderen Gründen aber (um sich nicht mit der Gemeinde zu entzweien) erklärt sich Pl für befriedigt, ja stimmt der Milde der Minderheit zu (Schmiedel); c) die Mehrheit hatte den Frevler ausgeschlossen, die Minderheit war renitent geblieben; jetzt aber hatte die Gemeinde bei Pl um Wiederaufnahme gebeten und er willigt ein (Bleek, Weiß); d) die Majorität hatte den Ausschluß verhängt, die Minderheit begehrte eine noch strengere Strafe; aber Pl stimmt für Verzeihung (Hofmann und Zahn).

Einen ersten Richtpunkt für die Auslegung gewinnt man durch die Frage nach dem den neuen Abschnitt mit dem Vorausgegangenen verknüpfenden Gedankenelemente. Zwei Möglichkeiten bestehen da: a) Pl hat von der λύπη gesprochen, die zwischen ihn und die K sich drängt, und das veranlaßt ihn, der besonderen Beziehung nachzugehen, in welcher hier noch von λυπεῖν die Rede sein kann (2, 1 ff. mit 2, 5); oder b) Pl hat erzählt, wie es zu dem Briefe gekommen sei, und das veranlaßt ihn, noch ein Moment behufs richtiger Beurteilung dieses Briefes hinzuzufügen (2, 3 f. mit 2, 9). Nun bildet zwar der Brief den Zielpunkt der ganzen Gedankenbewegung in 1, 15—2, 4. Gleichwohl aber vermittelt sich der jetzige Zusammenhang nicht durch die Beziehung auf ihn. Denn 1. in 2, 5—11 fließt über den Brief selber überhaupt offenbar nur ganz nebenher eine Bemerkung ein. 2. Nachdem Pl seine Beleuchtung der Geschehnisse der letzten Zeit in 2, 4 bis zum Augenblick der Absendung des Briefes fortgeführt hat, bespricht er in 2, 12 ff. zunächst die Zeit der Spannung nach dem Abgang des Briefes, um endlich und erst in 7, 8 ff. auf die Wirkungen desselben einzugehen. Diese durch ihre Einfachheit einleuchtende Anordnung wäre verletzt, wenn Pl das, was er in 2, 5—11 bespricht, besprochen hätte, um es als eine durch den

Brief hervorgebrachte Wirkung zu beleuchten. In diesem Falle wäre es auch gar nicht zu begreifen, wieso Pl an zwei so weit voneinander entfernten Stellen seines Briefes, wie 2, 5 ff. u. 7, 8 ff., auf den gleichen Vorfall zu sprechen käme. Also nicht weil die Sache mit dem Briefe zusammenhängt, sondern weil sie etwas mit *λύπη* zu tun hat, kommt Pl in 2, 5—11 auf seinen Gegenstand zu reden. Dem entspricht vollkommen, daß das *λελύπηκεν* so energisch verbindend vorantritt. Schon dessen gegenüber der vorausgehenden Reihe von Aoristen so charakteristisches Tempus zeigt, daß Pl nicht die aufklärende Erzählung fortsetzt, sonderen deren Gang unterbricht, um ein vergangenes, aber auch als vergangenes nicht wegzuschaffendes, sondern für die Gegenwart und für immer feststehendes Ereignis zu erörtern, allerdings vom Standpunkt der nunmehrigen Gegenwart aus. Näher bestimmt sich das noch durch das richtige Verständnis von *αὕτη* in 6. Da im Zusammenhang der Satzreihe selbst weder vorher nach nachher von der *ἐπιτιμία* weiter die Rede ist, so muß die demonstrierende Kraft des *αὕτη* ihren Zielpunkt außerhalb unserer Sätze haben: es ist diejenige *ἐπιτιμία*, welche, auch ohne die jetzige Erörterung, gemäß der augenblicklichen Art der Beziehungen zwischen Pl und K sie beiderseits in ihren Erwägungen beschäftigt — allem Anschein nach deshalb, weil Titus bei seiner soeben erfolgten Rückkehr aus K (ob an der Hand eines Schreibens von K?) von dieser *ἐπιτιμία* und den an sie sich knüpfenden Erörterungen berichtet hat (vgl. zu *τοῦτο αὐτό* in 2, 3). Nicht zu verkennen endlich, wiewohl oft verkannt, dürfte, auch vor Erörterung des Einzelnen, folgender Umstand sein: die *ἐπιτιμία*, die Pl für ausreichend erklärt, kennzeichnet er, durch die Wiederholung des Artikels den Zusatz scharf betonend, als die von der Mehrzahl ausgegangene; die Unterscheidung einer anders denkenden Minderheit ist damit von selbst gegeben; [1]) diese Minderheit aber muß ein schärferes Vorgehen gewollt oder vorgeschlagen haben. Dies letztere geht

[1]) Mey.-Heinr. versucht, im Anschlusse an einen Wink von Blaß § 44, 4 (44, 3) *οἱ πλείονες* zu verstehen nicht aus dem Unterschied einer Mehrheit und einer Minderheit, sondern einer früher geringeren und jetzt größeren Zahl; aber die von Blaß vorgeschlagene Übersetzung durch ein einfaches „Mehrere" verwischt gerade an den von ihm angeführten Stellen 4, 15; 9, 2; I, 9, 19; Phl 1, 14 den feineren Sinn der Korrelation; der Artikel wirkt hier überall stark näherbestimmend. An unserer Stelle ferner müßte dem *ἡ ὑπὸ τῶν πλ.*, da es ja dann nicht die eine *ἐπιτιμία* von einer anderen unterscheidet oder auch nicht die wirkliche *ἐπιτιμία* einer verweigerten gegenüberstellt, motivierende Kraft beigemessen werden: die *ἐπιτιμία*, zu der sich früher wenigere, jetzt aber mehrere entschlossen haben, ist hinreichend; damit würde aber dann sehr stark der Umstand kontrastieren, daß die ganze Erörterung sich um die Frage nach der Intensität der *ἐπιτιμία* dreht; auch fehlt im ganzen Briefe jede sonstige Andeutung über einen derartigen Fortgang der Dinge.

hervor: 1. daraus, daß nicht etwa „auch“ die Mehreren, sondern überhaupt die Gemeinde aufgefordert wird, Liebe und Verzeihung üben; 2. daraus, daß die Aufforderung dazu durch *τοὐναντίον μᾶλλον* eingeleitet wird v. 7; dadurch wird die geforderte Verzeihung in einen scharfen Gegensatz gestellt, und der kann der Natur der Dinge nach nicht in der *ἐπιτιμία* selbst liegen. Denn zu einer schon vollzogenen *ἐπιτιμία* bildet nachfolgende Verzeihung doch kein ausschließendes Gegenteil; folglich muß jener Gegensatz in einer zu der *ἐπιτιμία* als möglich oder notwendig hinzuzudenkenden Steigerung gesucht werden: anstatt der *ἐπιτ.* eine noch strengere Ahndung folgen zu lassen, sollt ihr im Gegenteil vielmehr verzeihen; 3. daraus, daß die durch die Verzeihung abzuhaltende schädliche Folge als eine *περισσοτέρα λύπῃ*, also als eine gesteigerte und darum wohl auch gesteigerte Ahndung voraussetzende Betrübnis bezeichnet wird.

Welches ist aber der Vorfall selber, den Pl im Auge hat? Aus dem Begriffe *λύπη* und *λυπεῖν* läßt sich darüber nichts Sicheres entnehmen wegen seiner Allgemeinheit überhaupt und weil Pl auch in dem speziellen Zusammenhang seines jetzigen Briefs die Wortsippe in recht verschiedener Richtung, z. B. von den Wirkungen berechtigter Rüge und wieder von der durch strafbare Versehrung hervorgebrachten Bekümmernis gebraucht (2, 1 f. u. 2. 2). Auch die Feststellung von 2, 5, daß das Leid nicht ihn, den Apostel, sondern die Gemeinde getroffen habe,[1]) läßt keinen ganz sicheren Schluß auf den Inhalt des Vorgangs zu. Denn da in irgendeinem Sinne wohl bei allen schmerzlichen Vorkommnissen in K der Stand der Gemeinde immer noch unmittelbarer betroffen wird als Pl selber, so kann in irgendeinem Sinne wohl auch eine solche Erklärung wie in 5 in jedem solchen Falle erfolgen. Doch läßt sich gewiß soviel behaupten, daß niemand ein Interesse hätte, einen Satz wie *οὐκ ἐμὲ λελύπηκεν* (mit betontem Objekt) auszusprechen, wenn nicht das Geschehnis seiner Natur nach gerade zur entgegengesetzten Annahme reizte. Im übrigen erinnert manches auch in der Aus-

---

[1]) Hofmann freilich hat vorgeschlagen, aus der Konstatierung eine Frage zu machen: *εἰ δέ τις λελύπηκεν, οὐκ ἐμὲ λελύπηκεν*; Die Antwort lautet dann selbstverständlich: Ja. Mit adversativem *ἀλλά* folge dann die Erklärung: Aber . . . es genügt die *ἐπιτιμία*. Dem steht indessen entgegen: 1. Die — noch zu erörternde — Unmöglichkeit, das *πάντας ὑμᾶς* in den *ἵνα*-Satz einzubeziehen; 2. die Geläufigkeit einer durch *οὐκ* — *ἀλλά* erfolgenden Limitation eines Satzgliedes vgl. 2, 4; 1, 12; 3, 3. 6; 4, 5. 8 f.: 7, 12; 8, 8 usw. und die für jeden Leser unverkennbare Neigung der beiden Personalobjekte, sich in Gegensatz zueinander zu stellen; 3. würde Pl so nachdrücklich betonen, daß er der eigentlich in Mitleidenschaft gezogene sei, so mußte er im folgenden wohl auch fortfahren, gerade für sich die Prärogative und entscheidende Autorität des Urteils in Anspruch zu nehmen; statt dessen betont er ausdrücklich, daß er sich mit seinem Urteil dem der Gemeinde bzw. ihrer Mehrheit anschließe.

drucksweise stark an I, 5, 1—5. Vgl. τινά in I, 5, 1 und τὶς in II, 2, 5; τὸν τοιοῦτον in I, 5, 5 und τῷ τοιούτῳ in II, 2, 6; hier und dort wird der Satan in Beziehung zu dem zu fordernden oder zu wünschenden Verhalten der Gemeinde gesetzt; und ohne Zweifel war die Darlegung von I, 5 dazu geeignet und bestimmt, dem Falle zu einer Nachgeschichte zu helfen, deren Spuren, falls nicht doch in II, 2, 5 ff. oder 7, 8 ff. der schließliche Ausgang der Sache zutage kommt, für uns gänzlich verwischt sind. Allein die sprachlichen Anklänge verlieren ganz ihre Kraft, ja lassen sie in umgekehrter Richtung spielen, wenn man bedenkt, daß ὁ τοιοῦτος in I, 5, 5 zum Ersatz eines Namens dient, den Pl aus berechtigtem Zorn nicht in den Mund nehmen will und dessen Träger er damit als stärksten Frevler qualifizieren will, in II, 2, 6 dagegen die Anonymität offenbar aus schonender Milde gewählt ist, ganz übereinstimmend damit, daß die Tat selbst, trotz ihres Tatsachencharakters, durch εἴ τις ins Hypothetische gestellt, freundlich also als bloße Eventualität von etwaiger Gültigkeit bezeichnet wird (vgl. zu diesem die schon vorhandene Wirklichkeit nicht aufhebenden, aber irgendwie mildernden εἰ Gl 1, 9; Rm 8, 11; Jo 11, 12; Mt 6, 30; 19, 10; doch behält 2, 5 durch den Gegensatz zwischen der hypothetischen Form und der Bestimmtheit der Beziehung auf einen Fall vollster und individueller Wirklichkeit immer etwas Besonderes). Was ferner den Satan betrifft, so ist er in I, 5 als Organ eines der Gemeinde zur Läuterung und dem Frevler selbst allenfalls zur Rettung seiner Seele dienenden Gerichts, hier aber unter dem ganz entgegengesetzten Gesichtspunkt, nämlich als der auf die Zerstörung der Gemeinde lauernde Feind in Betracht gezogen. Ebenso entgegengesetzt sind weiter die Äußerungen des Pl über die Tendenz seines jedesmaligen Verfahrens. Denn in I, 5 zielt er auf Reinigung der Gemeinde um ihres höheren Wesens willen, und die etwaige wohltätige Wirkung des dazu notwendigen Gerichts auf den davon betroffenen Einzelnen kommt nur ganz nebenbei in Betracht. Seine jetzigen Erklärungen dagegen lassen jenen ersten Gesichtspunkt ganz außer Spiel; entscheidend ist die pädagogische Rücksicht auf das Individuum. Dort spielte die Frage, was geschehen solle, wenn der Frevler seine Tat bereuen würde, keinerlei Rolle; hier erscheint die nunmehrige Betrübnis desselben als ausschlaggebendes Moment. Dort herrscht, was die Gemeinde anbetrifft, das Interesse an ihrer Säuberung; hier dagegen erklärt Pl, sein Verhalten sei bestimmt gewesen durch das Interesse an der Erprobung des Gehorsams der Gemeinde. Nun lassen sich freilich so viele Modifikationen des Standes der Dinge seit I hinzudenken, daß man solche Verschiebungen recht wohl zu begreifen vermöchte. Freilich, Rückerts und Baurs diesbezügliche Annahme (vgl. S. 110) scheitert ohne weiteres nicht

nur an der Würdelosigkeit, die sie dem Ap zumutet, sondern ebensosehr an der Zweckwidrigkeit eines derartigen Versuches, eine zusammenbrechende Autorität zu retten, an dem Widerspruch gegen das oben nachgewiesene wirkliche Verhältnis zwischen Mehrheit und Minderheit, an der Inkongruenz zwischen solchem diplomatisierenden Spiel mit Worten und dem Tone bescheidener, herzlicher und fester Freundlichkeit, der unverkennbar hier waltet. Nicht ausreichend müßte es auch heißen, wenn man die ganze Veränderung aus der einfachen Tatsache erklären wollte, daß der Frevler eben Buße getan habe. Denn dann wäre immer noch nicht zu verstehen, weshalb, auch wenn der primär Schuldige anders beurteilt werden kann, das dem Pl vordem so besonders wichtige, weil am meisten betrübende Verhalten der Gemeinde hier auch nicht mehr mit dem leisesten Finger berührt wird. Aus 2, 5—11 für sich würde, ohne Kenntnis von I, 5, gewiß niemand zu erkennen vermögen, daß eine so schneidend scharfe Rüge wie dort vorausgegangen sei. Diesem Bedenken konnte man in der Tat nur dadurch entgehen, daß man (Zahn, Einl., 3. A., I, 238 f. u. 247 ff.) vor II dem Pl Nachrichten (durch Titus oder ein Schreiben der Gem.) zukommen ließ, wonach es sich mit der der Gem. früher beigemessenen trägen Passivität gegenüber offenkundigem Frevel doch anders verhalten habe. Allein sofern dies aus 7, 11 erhellen soll, so kommt — unter Vorbehalt näherer Erörterung z. St. — schon hier zur Geltung, daß die ganze dortige Auseinandersetzung auf eine ganz offenbar den Pl in seiner Person direktest berührende Angelegenheit bezogen werden muß. Denn die von Pl hervorgehobenen erfreulichen Wirkungen der Anwesenheit des Titus liegen durchaus auf dem Gebiete der persönlichen Beziehungen zwischen Pl und Kr (7, 7, beachte insonderheit das Eintreten des singularischen Pronomens, auch 7, 11), und im Übergang von 13 a zu 13 b wird ausdrücklich von den zuvor besprochenen persönlichen Verhältnissen nun der allgemeine sachliche Stand der Dinge in K abgegrenzt. Liegt demnach in 7, 11 selber keine Bestätigung der oben berührten Voraussetzung, so schimmert in 2, 5—11 seinerseits auch nicht die leiseste Spur derselben durch, und es bleibt daher der Versuch, 2, 5—11 mit I, 5 zu kombinieren, unter allen Umständen ein Wagnis, weil man die Tatsache mit in Kauf nehmen müßte, daß Pl seine Beurteilung eines und desselben Falls in verhältnismäßig kurzer Frist völlig verändert hat. Nimmt man zu dem nun hinzu die Betonung gerade des persönlichen Moments in *οὐκ ἐμὲ λελύπηκεν*, ferner die früher ermittelte Tatsache, daß es sich in der II vorausliegenden Situation um die Gefahr einer inneren Lösung der k Gemeinde von Pl gehandelt haben muß, und endlich die Erkenntnis, daß die mit 2, 5—11 zweifellos parallele Erörterung in 7, 6 ff. offenkundig auf eine speziell die Person des Pl

betreffende Angelegenheit zurückweist vgl. 7, 12, so ergibt sich die Annahme, daß es sich in 2, 5—11 um die letzte Regelung eben dieser handelt. Mit vollem Recht kann Pl auch in diesem Falle sagen, die λύπη habe nicht ihn, sondern die Gemeinde betroffen. Denn nach 1, 23 u. 2, 1 ff. mußte Pl seine Absicht, nach K zu reisen, aufgeben, weil damals schmerzlichster Zusammenstoß unausbleiblich gewesen wäre, indem die Gefahr drohte, die k Gemeinde werde das Band zwischen ihr und Pl lösen. Für Pl war das schwere λύπη, und er konnte wiederum, auch wenn er bloß schrieb, auch den K wehtuende λύπη nicht ersparen 2, 1—4. Wendet sich nun Pl nach solchen Erklärungen alsbald zu der Frage, was mit einem allenfallsigen und doch bestimmten λελυπηκώς geschehen solle, so muß man annehmen, daß dieses λυπεῖν in Zusammenhang steht mit jenem Wechselspiel von λύπη zwischen Kr und Pl. Der Ausdruck sagt aber zugleich deutlichst, daß, während dieses Wechselspiel in gewissem Sinn immer noch einem Wenn und Aber unterliegt, an sich doch eine unverrückbare Tatsache vorliegt. Worin anders soll man — bei aller Notwendigkeit, die Umrisse möglichst unbestimmt zu lassen, da uns direkte Mitteilungen versagt sind — sie suchen, als darin, daß irgendein Einzelner aus der k Gemeinde mehr als bloße drohende Möglichkeiten schuf, daß er selber ganz ungeschminktest oder am ersten jenen Ablösungsgedanken vertrat, die Gemeinde auf diese Bahn fortzureißen suchte und in Leidenschaft vielleicht auch Kränkungen gegen Pl ausstieß? Hat er damit „Betrübnis angerichtet", so trifft sie natürlich auch den Pl. Wie die Dinge aber seitdem sich entwickelt haben, nachdem inzwischen die Gemeinde ihre Stellung so entschieden geändert hat, hat sie auch erkennen können, daß ihr selber damit die stärkste Kränkung angetan worden ist, und auf jeden Fall kann Pl jetzt, wo es sich darum handelt, wie man mit dem λελυπηκώς verfahren solle, in Anerkennung der wiedergewonnenen Urteilsklarheit der Gemeinde zurücktreten und ihr als der eigentlich Betroffenen die Entscheidung überlassen. Er handelt damit ganz gemäß dem die ganze Erörterung hindurch wirksamen Trieb, die Gemeinde zu ihrer vollen Geltung kommen zu lassen. Das tatsächliche Ergebnis aber, das dabei herauskommt, ist zugleich ein derartiges, daß die Versicherung der Liebe, mit der die vorigen Sätze abgeschlossen hatten 2, 4, sich nun als auch für den λελυπηκώς gültig erweist.

Im einzelnen ist zu bemerken: Gegen die einfache Natur der Rede streitet es, wenn man in 2, 5 πάντας mit ἐπιβαρῶ, ὑμᾶς dagegen mit λελύπηκεν verbindet (Mosh., Olsh., Billr.). Versuche, beide Akkusative in den ἵνα-Satz einzubeziehen, liegen verschiedene vor. Aber so lange man nicht οὐκ ἐμὲ λελύπηκεν in einen auf ein Ja hindrängenden Fragesatz verwandelt (darüber aber vgl. oben S. 112 A.), verlangt das οὐκ ἐμέ gebieterisch ein ihm antithetisch

gegenübertretendes weiteres Objekt zu λελύπηκεν, und zwar nicht bloß aus formalen Gründen, sondern weil die ganze folgende Ausführung sinnlos wird, wenn sie sich durch nichts anderes motivieren kann, als durch die Feststellung: er hat nicht mir Leid angetan. ἀπὸ μέρους aber kann als Benennung dieses zweiten Objekts nicht verstanden werden, weder im Sinne von „nur zum Teile (oder nur zu einem gewissen Grade) scil. mich“ (Ephraem, Luther), noch im Sinne von „nur zum Teile (oder nur zu einem gewissen Grade) scil. euch bzw. die überhaupt hier als Objekt eines λυπεῖν in Betracht kommenden“ (Thdt.). Ersteres ist l o g i s c h unhaltbar, letzteres s p r a c h l i c h unmöglich. Das Ergebnis, daß demnach πάντας ὑμᾶς auf λελύπ. zurückzubeziehen ist, entspricht auch allein dem selbsteigenen Flusse der Rede. Es wird zugleich bestätigt durch die Schwierigkeit, einem ἵνα μὴ ἐπιβαρῶ πάντας ὑμᾶς einen für den Zusammenhang geeigneten Sinn abzugewinnen. Folglich dienen ἀπὸ μέρους und ἵνα μὴ ἐπιβαρῶ beide dazu, die Aussage: „er hat nicht mich, sondern alle euch betrübt“ zu limitieren. Dem buchstäblichen und nächsten Sinne nach beschränkt ἀπὸ μέρους den n u m e r i s c h e n Umfang (vgl. Rm 11, 25; I, 14, 27; Hb 9, 5; 1 Mkk 2, 30; 2 Mkk 15, 33). Aber selbst in der fremdwortlichen Milderung, die Klöpper dem bei Annahme dieser Bedeutung entstehenden Konflikt zwischen ἀπὸ μ. und πάντας gegeben hat (die Trauer in der Gemeinde sei nur eine „partiell totale“ gewesen), wirkt solche Ausdrucksweise noch immer grotesk. Dann muß ἀ. μ. also q u a l i t a t i v, als Milderung und Begrenzung des Grades der Betrübnis verstanden werden (vgl. 1, 14; I, 13, 9 ff.; Rm. 15, 15. 24) = bis zu einem gewissen Grade.[1] Die Hinzufügung wird wohl andeuten, daß die durch den λελυπηκώς hervorgerufene Betrübnis zwar alle betroffen hat in K (und in Achaja überhaupt?), aber nicht alle in gleicher Stärke, für alle zusammen also nur „relativ“ in Betracht kommt. Darf man etwa daran denken, daß das agitatorische Treiben alle in Mitleidenschaft gezogen hatte und nun, wo die Gemeinde ihre Stellung geändert hat, für alle eine beschämende und schmerzliche Erinnerung bildet, daß aber dabei doch ein ähnlicher Unterschied, wie er zur Zeit von II selbst noch zwischen einer nachsichtigeren Mehrheit und einer strengeren Minderheit vorhanden ist S. 111 f., hervortrat? Etwa zwischen der Mehrheit, die dem versuchlichen Reize wenig widerstand, und einer Minderheit, die vielleicht machtlos, aber doch

[1] Dazu vgl. man den so vielfältigen Gebrauch von μέρος und seiner Verbindungen mit Präpositionen zum Ausdruck einer logischen Beziehung, genauer einer Teilung eines Begriffs, nicht bloß einer Teilung einer Summe. Z. B. bei Pl selbst II, 3, 10; 9, 3; in LXX 2 Mkk 15, 18: ἐν ἥττονι μέρει κεῖσθαι von einer Furcht, die weniger schwer ist; Tebt. Pap. 393, 24: κατὰ πᾶν μέρος = in jeder Hinsicht.

nicht ohne Widerspruch daneben stand und darum jetzt auch nicht in der gleichen Intensität wie jene von der *λύπη* (vgl. zum Begriff des Worts nunmehr 7, 8) betroffen wird? Motiviert wird die Einschaltung solcher Milderung durch *ἵνα μὴ ἐπιβαρῶ*. Objektlos gebraucht, wird *ἐπιβ.*[1]) auch in diesem absoluten Sinne zu verstehen sein: um nicht zu viel Last (der Anklage, des Tadels) in die Aussage hineinzulegen. Zugute kommt solche Milderung natürlich in erster Linie dem *λελυπηκώς*. Trifft aber die vorhin ausgeführte nähere Bestimmung des *ἀπὸ μ.* irgendwie zu, dann ist auch den *λελυπημένοι* ihr Teil an der Sache nur nach Maßgabe ihrer wirklichen Anteilnahme zugemessen und also auch ihnen nicht mehr Last aufgebürdet, als recht ist. Die Objektlosigkeit des *ἐπιβαρῶ* würde sich bei solcher in ihm vorhandenen Doppelbeziehung am ersten erklären.

In 2, 6 ist es weder gleichgültig noch zufällig, daß zu dem femininischen Subjekt sich das Prädikatsadjektivum *ἱκανός* im Neutrum gesellt (vgl. Mt 6, 34; Mr 9, 50; Lc 14, 34 und für richtige Kongruenz LXX 2 Mo 36. 7). Denn *ἱκανὴ . . ἡ ἐπιτ.* würde heißen, daß man zu dem vorhandenen Maß von *ἐπιτ.* keine weitere *ἐπιτ.* hinzuzufügen brauche, um eine ausreichende *ἐπιτ.* darzubieten; *ἱκανὸν . . ἡ ἐ.* aber besagt, daß man zu der *ἐπιτ.* nicht noch irgend etwas anderes Schlimmeres hinzuzufügen braucht, um dem *τοιοῦτος* soviel zu geben bzw. anzutun als für ihn genug ist.[2]) Damit leitet nun freilich schon *ἱκανόν* dazu an, *ἐπιτιμία* nicht in weitem Sinn von jeglicher, sondern in engerem von einer ganz bestimmten Art strafenden Einschreitens zu verstehen. Eben solche bestimmtere Fassung ist aber auch ohnehin für *ἐπιτιμία* das durchaus wahrscheinliche.[3]) Der Singular weist dabei darauf hin,

---

[1]) *ἐπιβ.* entweder: eine Last aufhäufen auf jem. (*τινί*) oder mit Last behäufen jemanden (*τινά*). Das Wort, von dessen Gebrauch relativ recht wenig Spuren vorhanden sind, tritt in der jüngeren Gräzität hervor und trägt anscheinend — wie übrigens auch die obige Ausdrucksweise — recht „literarischen" Charakter. Unserer Stelle am nächsten steht in dem nach der Variabilität des Begriffs *βάρος* selbst sehr wandelbaren Gebrauch des Worts Athan. I, 143 B: *ἵνα μὴ τὸ καθ' ἕκαστον νῦν ἐξετάζων ἐπιβαρεῖν τινας δοκῶ*. Bei Pl noch 1 Th 2, 9; 2 Th 3, 8.

[2]) Vgl. dazu Kühner-Gerth § 360, wo das logische Verhältnis, das hier Platz greift, so bestimmt wird: das Subjekt soll nicht als ein bestimmter Gegenstand, sondern als ein allgemeiner Begriff, Ding oder Wesen aufgefaßt werden. Zutreffender, wie uns scheint, Blaß (in der 3. Aufl.) § 31, 2: es finde eine Vergleichung des gesamten Subjektsbegriffes mit anderen, nicht so beschaffenen Dingen statt. (Allerdings möchte Bl. gerade II. 2, 6 nicht zu den hierher gehörigen Stellen rechnen; sie bildet aber wirklich einen geradezu klassischen Beleg zu der Regel.) Vgl. auch Demosth. c. Eubul.: *ἱκανὸν αὐτοῖς τὸ πένεσθαι κακόν*; umgekehrt Lucian. Tim. 10: *ἱκανὴ ἐν τοσούτῳ καὶ αὕτη τιμωρία ἔσται αὐτοῖς*.

[3]) *ἐπιτιμία*, äußerst selten, außer II, 2, 6 nur noch in LXX Sap. Sal. 3, 10 und dann (nach Steph.) bei Kirchenschriftstellern (Wettstein citiert

daß es nicht ein Vielerlei von Schelt- und Tadelsworten war, die der eine so, der andere so gebrauchte, sondern eine einzige, aber wohl entschiedene Rüge. Standen hinter ihr nicht alle, sondern nur die Mehrzahl und verhielt es sich mit der Minderheit so wie beschrieben, dann wird, als die Gemeinde sich besann, die Mehrheit eine scharfe Rüge gegen den λελυπηκώς beschlossen haben, die Minderheit aber diesem Beschlusse nicht beigetreten sein, weil sie — nicht eine noch schärfere Rüge, wohl aber eine andere schärfere Art von Strafe verlangte, über deren Art wir freilich nur Vermutungen haben können (irgendeine Genugtuung an Pl?, Ausschluß?, Entsetzung aus etwaigem Amte?). Pl tritt auf die Seite der Mehrheit, führt aber durch den ὥστε-Satz[1]) das ganze zu einem positiven Ziel, in freundlicher Sorge darob, daß weiteres Vorgehen den offenbar schmerzlich Bereuenden in noch heftigere Bekümmernis stürze und ihn darin — wie einen Ertrinkenden im Strudel oder ein Schiff in den Wogen — untergehen lasse (Verzweiflung und Abfall vom Glauben — Thdt.; Selbstmord — Chrysost.; desperantem de se converti ad admittenda peccata Ambr., ähnl. Pel.). Zu χαρίζεσθαι und der durch den Zusammenhang hier verbürgten engeren Bedeutung vgl. 12, 13; Kl 2, 13; 3, 13; Eph 4, 32. Also [2, 5—7]: *Wenn (sofern) aber einer (ein Einzelner) Betrübnis angetan hat, hat er sie nicht mir angetan, sondern bis zu einem gewissen Grade — um nicht Last dazuzuhäufen —*

Athenagoras Leg. 1) darf gerade wegen seiner Ungebräuchlichkeit (auch in den Papyri ist es bis jetzt nicht nachzuweisen) nicht ohne weiteres mit den geläufigen ähnlichen Bildungen identifiziert werden. Mag also ἐπιτίμιον bzw. sein Plural ἐπιτίμια die allgemeine Bedeutung „Strafe" und andererseits ἐπίτιμον, in den Pap. gar nicht selten, die engere Bedeutung „Geldstrafe" haben, so beweist das beides noch nichts für ἐπιτιμία, das eben kein juridischer Terminus technicus ist. Sap. Sal. a. a. O. scheint es die weitere Bedeutung zu haben, schließt aber eine engere doch wohl nicht aus; bei Athen. steht es in Korrespondenz mit αἰσχύνη und im Unterschied zu Geldstrafe. Auf enge Fassung des Begriffs weist aber vor allem der wohl kontrollierbare Gebrauch von ἐπιτιμᾶν, welches biblisch und außerbiblisch (die Fälle, wo es mit einem eine Strafe benennenden Akkusativ, also = zuerkennen erscheint, gehören nicht hierher) = schelten, scheltend rügen, unter Drohungen oder Schelten gebieten ist und so immer auf strafende Rede weist vgl. 2 Ti 4, 2; Jud 9; Mt 8, 26; 12, 16 u. o., in LXX überall = גָּעַר (ebenso ἐπιτίμησις = גְּעָרָה), auch Berl. Gr. Urk. 1007, 9. ἐπιτιμία darnach die scheltende Rüge. Tert. de pudic. 13 gibt es wieder mit increpatio, Aug. c. Ep. Parm. III, 1, 3 mit correptio, die vetus Latina und Vulg. mit obiurgatio.

[1]) Sofern in der Erklärung „ἱκανόν . . ." die Aufforderung liegt, weiteres Vorgehen zu unterlassen, nimmt der Gedanke imperativische Färbung an und das ὥστε hier streift an die Art, mit der es einen Infinitiv nach einem Verbum der Aufforderung einführt. Auch der Satz mit μήπως weist darauf hin, daß im ganzen eine Intention, nicht bloß ein Urteil sich aussprechen will. Der Infinitiv hinwieder mildert die Bestimmtheit dieser Intention; er stellt einfach den Begriff hin.

insgesamt euch. Es langt für ihn in seiner Beschaffenheit diese Rüge, wie sie die Mehrzahl ihm erteilt hat, so daß ihr im Gegenteil vielmehr Verzeihung und Ermunterung angedeihen lassen könnt, damit der Betreffende (zu *ὁ τοιοῦτος* vgl. 10, 11; 12, 2f., Gl 6, 1), *nicht etwa durch die gesteigerte Bekümmernis verschlungen werde.*

In der Aufforderung, die sich aus dieser Lage (*διό*) ergibt in 2, 8, besteht ein gewisser Stilgegensatz zwischen *κυρῶσαι* und *ἀγάπην*. Denn ersteres hat technisch-rechtlichen Klang: durch Wahrnehmung gesetzlicher Formen einen Beschluß, einen Vertrag, eine Besitzergreifung usw. rechtsgültig machen, bzw. einen Gegenstand oder eine Person zum Objekt eines solchen, Rechtsgültigkeit begründenden Aktes machen.[1] *ἀγάπη* aber bezeichnet für Pl alles andere eher als ein Rechtsverhältnis. Die Zusammenfügung zweier so heterogener Begriffe wird sich dann, sofern eine Vermutung hier möglich ist, daraus erklären, daß die noch nicht völlig zu Ende geführte, sondern in K nur vorläufig erst erledigte Sache noch irgendeinen offiziellen Beschluß heischte seitens der Gemeinde, daß Pl auf diese Lage eingeht, aber den Beschluß dem *λελυπηκώς* nicht zuungunsten, sondern zugunsten kehrt, ja mit einer freien Wendung ihm etwas zum Inhalt gibt, was man an sich

---

[1]) Vgl. *κυρῶσαι διαθήκην* Gl 3, 15; Thuk. 8, 69: *ἡ ἐκκλησία κυρώσασα ταῦτα διελύθη*. — LXX 1 Mo 23, 20 (*ὁ ἀγρὸς*) *ἐκυρώθη τῷ Ἀβραὰμ εἰς κτῆσιν* vgl. 3 Mo 25, 39. — Oxyrh. Pap. 513, 4: *ἐκυρώθην οἰκίαν* vgl. Tebt. Pap. 294, 16. 21; 296, 8. 19; Berl. gr. Urk. 904, 7; 992, 9. — Ohne Objekt Dan LXX 6, 9f.: *ἔστησεν καὶ ἐκύρωσεν οὕτως* (durch eine kgl. Verordnung). — In allgemeinerem Sinne 4 Mkk 7, 9: *σύ, πάτερ, τὴν εὐνομίαν ἡμῶν διὰ τῶν ὑπομονῶν εἰς δόξαν ἐκύρωσας*. — Wie geschah in K solches *κυροῦν*? Nach den Andeutungen über das Vorhandensein einer Mehrheit und einer Minderheit muß wohl in den Versammlungen, offenbar nach geschehener Ansprache, eine Abstimmung stattgefunden haben (ohne Beteiligung der weiblichen Mitglieder? I, 14, 34?). Vgl das *χειροτονεῖν* II, 8, 19 (aber AG 14, 23?). War es so, dann erinnert das an ähnliche Einrichtungen bei den religiösen Genossenschaften in Griechenland, vgl. Ziebarth, Das griechische Vereinswesen, 1896, S. 140 bzw. 144ff.: „Über die Aufnahme in einen Verein werden die Bestimmungen der Statuten verschieden gewesen sein; sie erfolgte natürlich (NB. einen Beleg gibt Z aber nicht) nach Abstimmung der Mitglieder . . . Die Verwaltung und Leitung des Vereins lag in den Händen der Generalversammlung . . . Zu den Pflichten der Generalversammlung gehörte die Leitung der Angelegenheiten des Vereins auch von Fall zu Fall durch Dekrete. Jedes Mitglied hatte das Recht, ein solches zu beantragen. Gegenstand desselben war sehr häufig die Ehrung verdienter Beamter.“ Für den Verein der Jobakchen in Athen (3. Jahrh. n. Chr.) sagt das erhaltene Vereinsstatut, daß in gewissen Fällen das Plenum „in geheimer Abstimmung, wobei der Vorsitzende das Vorstimmrecht hat, über die Strafe (Demission auf Zeit, Geldstrafe bis zu 25 Denaren) entscheidet“ Ziebarth a. a. O. S. 174. Die jüdischen Synagogalgemeinden — wenigstens in Palästina — kannten ein solches Verfahren nicht; Disziplin und Verwaltung lag in den Händen der Vorsteher; Disziplinarmittel waren zeitweise Ausschließung und förmlicher unlösbarer Bann. Vgl. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes, 4. A., II, S. 506f.

doch nie zum Gegenstand eines offiziellen Beschlusses machen kann, weil es ihm eben auch jetzt nicht um irgendeine Formalität, sondern um die höhere sittliche Betätigung zu tun ist. Die betonte Stellung, in die er *ἀγάπην* bringt, scheint jene Auffassung zu bestätigen.

Durch *καί* ist im folgenden das *ἔγραψα* stark herausgehoben. Es besagt also, daß das Schreiben des Pl in die hier in Rede stehende Intention eingeht (vgl. Rm 14, 9; 9, 17; Eph 6, 22 u. Kl 4, 8). Das könnte heißen: mit dem, was ich eben im einzelnen gesagt habe, fügt sich mein gegenwärtiger Brief überhaupt zusammen — wie denn von alter Zeit viele an II gedacht haben. Dies widerspricht aber dem Stil des Pl (vgl. zu 2, 3), und mindestens von II, Kap. 1—7 kann man auch gar nicht sagen, das sei zu dem Zwecke geschrieben, *ἵνα γνῶ* usw. Gebietet doch Pl gerade im vorliegenden Abschnitt gar nichts, sondern wahrt, indem er freundlichen Rat erteilt, sorgsam die Prärogative der Gemeinde. Dann muß sich also 2, 9 wie 2, 3 auf den Zwischenbrief beziehen, und Pl versichert mithin, daß auch dieser sich mit seiner jetzigen Intention zusammenschließe. Offenbar rechnet er, indem er 2, 5—8 schreibt, mit der Möglichkeit, daß man in K mit dem Dasein jenes Tränenbriefs, der vielleicht keine bestimmten Einzelforderungen gestellt, auf jeden Fall aber schmerzlichste Rüge enthalten und entschlossen Klärung verlangt hatte, eine nunmehrige Milde nicht möchte vereinigen zu können glauben. Möglicherweise hatte auch die Minderheit gerade mit Berufung auf jenen Brief ihre Forderung auf strengeres Vorgehen gestellt oder aufrecht erhalten. Pl aber erklärt jetzt, daß jener Brief seinem nunmehrigen Rate nicht im Wege stehe — weil die Absicht, in der er ihn geschrieben hat, durch den seitherigen Verlauf so weit erfüllt ist, daß es zu ihrer Befriedigung jenes strengeren Vorgehens nicht mehr bedarf. Er wollte ermitteln, ob — oder, wie er sich ausdrückt, indem er das Ergebnis der Ermittlung schon als Nominalobjekt in den Hauptsatz hineinzieht vgl. I, 15, 1 — er wollte ihre Bewährung kennen lernen, ob sie in alle Richtungen und Grade von Gehorsam hinein ihm gehorchen würden. Der Brief brauchte deshalb nicht an die *δοκιμή* und den Gehorsam der K als an schon vorhandene und zuverlässige Größen zu appellieren. Er konnte auch und er wollte sie vielmehr erst provozieren, aus den entgegenstehenden und sie gefährdenden Reizen auslösen und so sie wieder beleben. Dies erklärt Pl für geglückt. Mithin darf auch der noch vorhandene Unterschied zwischen Mehrheit und Minderheit nicht als eine Minderung jenes Erfolgs beurteilt werden; es muß also die Mehrheit, auch wenn sie nicht alsbald der größeren Strenge der Minderheit sich anschloß, doch die Bereitwilligkeit gezeigt und diese (durch Titus, etwa auch durch einen Gemeindebrief?) dem Pl haben

erklären lassen, auf sein Verlangen hin stärkere Strafe auszusprechen. Damit ist aber wirklich der Zweck des Briefes erreicht, und wenn Pl nachträglich diesen Zweck in der milden Form, wie in 2, 9 deklariert vgl. 2, 4, so streitet das nicht gegen seine Schärfe: in der positiven Frucht, die er getragen, zeigt sich vielmehr erst wahrhaft, daß er von Anfang auf ein positives Ziel hin gestrebt hatte. Nun, da das erreicht ist, kann auch in jedem Einzelfall das *χαρίζεσθαι* freien Raum haben. An dem Satz, der das in 2, 10a ausspricht, ist zu bemerken, daß er nicht mit *ἐάν* oder *ὃ δέ* beginnt, sondern mit *ᾧ δέ*, als würde jetzt erst gesagt, daß es überhaupt eine einzelne Persönlichkeit ist, der gegenüber es sich jetzt um *χαρίζεσθαι* handelt; und doch ist diese schon längst durch *ὁ τοιοῦτος* herausgehoben. Das zeigt, daß auch jetzt nicht die Tat, sondern die Person im Vordergrunde steht: ist das persönliche Verhältnis der K zu Pl gesichert, so schließt er sich auch gerne jeder von ihnen, den eigentlich Betroffenen, zu vollziehenden Regelung ihrer persönlichen Beziehungen an. Beachtenswert ist auch das Fehlen eines *ὑμεῖς*. Der Gegensatz bewegt sich also nicht um ein „ihr verzeiht" und „ich verzeihe mit", sondern um den allen Ton im Vordersatz auf sich ziehenden Verbalbegriff: es handelt sich um ein Verzeihen und darin schließt sich Pl gerne an. Warum, besagt 10b mit 11. Der einleitenden Konjunktion nach ist dieses Satzgefüge bestimmt, die vorausliegende Aussage durch einen analogen oder parallelen Fall zu begründen oder zu erläutern. Verlegt wird dieser Fall durch das Perfektum, das natürlich auch für den abgekürzten Hauptsatz *δι' ὑμᾶς* . . . zu ergänzen ist, in die Vergangenheit, jedoch so, daß das Ergebnis davon in die Gegenwart hineinragt (vgl. *λελύπηκεν* in 2, 5). Unbestimmt bleibt die Persönlichkeit, der das *χαρ.* galt; die K selbst sind es nicht, sonst könnten sie nicht andererseits mit *δι' ὑμᾶς* in die Motivation des *κεχάρισμαι* eingestellt sein, und doch muß an dem, den die Verzeihung traf, für die K irgendein von Pl gerne beachtetes Interesse haften. Es wird also doch wohl auch jetzt der *λελυπηκώς* sein, dem die Rede gilt; auch die Einheitlichkeit des ganzen Abschnittes beweist das. Dann bedarf aber die logische Verschränkung mit 10a noch der Beleuchtung. Stünde in 10a zu lesen: Verzeiht um meinetwillen, dann käme 10b als einfache Umkehr zu stehen, und auf so etwas scheint der Satz seiner ganzen Form nach für den ersten Blick angelegt zu sein. Nun drückt aber 10a nur des Pl Anschlußwilligkeit an das Verzeihen der Gemeinde, noch schärfer gesagt, den Gedanken aus, daß in dem letzteren sein Verzeihen schon mitenthalten sei. Dies begründet er alsdann durch den Hinweis darauf, daß ja auch bei ihm, soweit er (*κἀγώ*) als selbständiges Subjekt oder seinerseits als Subjekt eines *χαρίζεσθαι* in Betracht kam, das Interesse der Ge-

meinde maßgebend gewesen sei. D. h. also: wenn er sich jetzt mit dem Verzeihen der Gemeinde identifiziert, so entspringt das der gleichen Tendenz, mit welcher er schon vordem aus Rücksicht auf die Gemeinde verziehen hat. Konkreter: In 5—10a hat Pl Stellung zu dem Verfahren der Gemeinde gegen den *λελυπηκώς* genommen, der Gemeinde darin in jeder Hinsicht den Vortritt gelassen und sie zum Verzeihen ermutigt durch die Zusage, sich gerne anzuschließen. Damit ist aber die Betrachtung der Sache doch nicht erschöpft. Es selbst kommt schon auch direkter in der Angelegenheit in Betracht, und sofern das der Fall ist (*εἴ τι κεχ.*, vgl. *ἵνα μὴ ἐπιβ.*), hat er verziehen — schon bevor er jetzt die Gemeinde zum *χαρ.* mahnt; er könnte im Grunde die Gemeinde gar nicht dazu auffordern, wenn seine Verzeihung nicht schon geschehen wäre und feststünde. Verziehen hat er aber um der Gemeinde willen, um die Vorbedingung zu erfüllen, an der die Wiederherstellung der persönlichen Beziehung zwischen ihr und ihm hängt, also weil ihm etwas an der Gemeinde liegt und er es ihr ermöglichen will, aus der Verwicklung herauszukommen. Eben in diesem Sinne tut er aber auch jetzt, was jetzt zu tun ist, ermahnt sie zum Verzeihen mit der Versicherung, daß er zu dieser Herstellung der Liebesgemeinschaft zwischen der Gemeinde und dem *λελυπ.* ebensogerne Ja und Amen sagt, als er selbst schon vorher zwischen sich und jenem die Sache innerlich bereinigt hat — *ἐν προσώπῳ Χρ.*, nämlich im Bereiche des Angesichts Christi, also so, daß er dabei das Angesicht Christi vor sich hatte und umgekehrt auch Christi Antlitz ihm zugewendet war, mithin in Betätigung seiner Glaubensbeziehung zu Christus und in Einfügung in Christi Willen und Lebenskraft, also in Anwendung des höchsten und entscheidendsten und eine volle Lauterkeit der Entscheidung verbürgenden Motivs (vgl. II, 10, 7; 2 Th 1, 9: Gl 2, 11; Hb 9, 24; 1 Pt 3, 12; Mt 11, 10; Lc 1, 76 usw.; 2, 31; Off. 20, 11; AG 2, 28; 5, 41; 3, 13; 25, 1).

Hat Pl mit dem allen sein geistliches Interesse an der Gemeinde als die treibende Kraft all seines Verhaltens erklärt, so ist damit auch schon über den Sinn von 11a entschieden: was er verhüten will, muß eine Gefahr sein, die eben für jenes leitende Interesse droht. Die Übervorteilung durch den Satan besteht also nicht darin, daß etwa der *λελυπηκώς* innerlich der Gemeinde verloren geht, sondern darin, daß, falls sich nicht jener innere Ausgleich der ganzen Angelegenheit zwischen Pl und K ergeben hätte, dann der Satan reiche Gelegenheit hätte, durch Benutzung und Schürung jener Zwietracht den Fortgang des Christuswerkes zu hemmen und so, indem er die Gem u. den Ap schädigt, sich einen Vorteil zu verschaffen (vgl. II, 7, 2; 12, 17f.; 1 Th 4, 6). (Dem Blick auf Christus (*ἐν προσ. Χρ.*) als dem positiven Beweggrund

korrespondiert der Blick auf den Satan als Erinnerung an das was um jeden Preis vermieden werden soll.) Solche Vorsorge erscheint aber für den als selbstverständlich, der weiß, worauf dieses Feindes Gedankenbewegungen (Chrysost. verdeutlicht τὰ νοήματα durch τὸ ποικίλον, τὸ δολερόν, τὸ κακομήχανον, τὸ κακοῦργον, τὸ ἐπὶ προσχήματι εὐλαβείας ἐπηρεαστικόν) zielen (vgl. 4, 4; 11, 14; 1 Th 2, 18; 2 Th 2, 9; I, 7, 5; Eph 6, 11; 1 Tm 5, 15. Mithin [2, 8—11]: *Deshalb ermahne ich euch, einen Beschluß in Kraft zu setzen gegen ihn auf — Liebe. Zu dem Zwecke habe ich ja auch nur meinen Brief geschrieben, um zu erfahren eure Erprobtheit, ob ihr in jeder Hinsicht gehorsam seid. Wem ihr aber etwas verzeiht, dem verzeihe ich auch; denn auch ich für meine Person, Verzeihung, die ich schon vollzogen habe — wenn ich welche vollzogen habe — um euretwillen habe ich sie vollzogen angesichts Christi, damit wir nicht vom Satan übervorteilt würden; denn dessen Gedanken sind uns ja wohl bekannt.*

3. Von Troas nach Mazedonien oder aus der Tiefe in die Höhe 2, 12—7, 4.

a) Der sachliche Ausgangspunkt und der programmatische Grundgedanke der Erörterung 2, 12—17.

[2, 12f.] Durch die Einschaltung in 2, 5—11 hat Pl, im Anschluß an seine Bemerkungen über das Wechselspiel von λύπη zwischen ihm und K, Stellung genommen zu der im Zeitpunkt von II selbst noch schwebenden Frage, wie ein einzelner, der hierbei im besonderen Sinne als λελυπηκώς in Betracht kommt, fortan zu behandeln sei, und dabei zugleich einfließen lassen, inwiefern sein vor II geschriebener Brief seiner jetzigen Willensmeinung nicht entgegen sei. Er kam dabei zu dem Schlußpunkt der Gedankenführung, den 2, 11 bezeichnet. Jetzt aber nimmt er den Faden des aufklärenden Rückblicks wieder auf, um an die Reihe der Ereignisse, die er in 2, 3 bis zur Entstehung eben jenes ZwBr geführt hatte, nunmehr anzufügen, was diesem Briefe gefolgt und geeignet ist, sein Verhalten gegenüber K weiter zu beleuchten. An den Zeitpunkt von 2, 3 schließt sich also — sei es auch in welchem Abstand es wolle — 2, 12f. an. Durch die Voranstellung des die Wiederanknüpfung deutlich markierenden ἐλθών . . . und seine Heraushebung durch das δέ der Fortführung wird dabei dem Leser recht deutlich bemerklich gemacht, daß das eigentlich Neue nach dem γράφειν ein ἔρχεσθαι war, ein Gehen und Anlangen, das ihn nach Troas brachte, dem an der ägäischen Küste der Landschaft Troas gelegenen einstigen Antigonia, das in Alexandria war

umbenannt und zur näheren Bestimmung mit dem Beinamen ἡ *Τρῳάς* versehen worden. Hingekommen war dorthin Pl zunächst, um zu missionieren (*τὸ εὐ. τ. Χρ.* = das von Chr. ausgegangene und aufgetragene, dadurch aber auch schon inhaltlich genügend charakterisierte Evangelium vgl. zu I, 2, 2 Bd. VII, S. 112). Das schließt natürlich nicht aus, daß Pl zugleich auch die andere Absicht in sich trug, von Tr weiter nach Mazedonien und ev. auch nach K zu gehen. Aber er wollte das doch erst nach beendigter Arbeit, und so ergibt sich, daß Pl, auch wenn er von vornherein beabsichtigte, von Tr nach M weiter zu reisen, dies doch nicht so rasch tun wollte, als es dann wirklich geschah. Hätte er, als er in Tr ankam, oder bald nachher den Titus dort angetroffen, so würde er, das beabsichtigte er wenigstens offenbar, noch eine Zeitlang ruhig in Tr gearbeitet haben. Um zu missionieren also war Pl nach Troas gegangen und hebt das so stark heraus, daß er geradezu erklärt, nur innere Unruhe habe ihn von dort fortgetrieben. Es klingt also auch nicht so, als ob das Zusammentreffen mit T die Hauptsache gewesen sei, die ihn nach Tr führte, und als ob er nur zur Ausfüllung etwaiger Wartezeit dort das Ev predigen wollte; vielmehr so, daß ihn seine Missionswege nach Tr führten und er deshalb dorthin den Titus bestellte. Dann aber ist auch nicht anzunehmen, daß Pl gerade bloß und nur in Troas, dem an der Peripherie des asiatischen Gebietes gelegenen, missionarisch arbeiten wollte. Troas wird vielmehr nur als Endpunkt einer Arbeit in Betracht gekommen sein, die sich auch auf andere Orte erstreckte. Sind diese Folgerungen richtig, dann ergibt sich mit großer Wahrscheinlichkeit, daß Pl, als er Ephesus verließ, missionierend, nicht aber im raschen Zuge oder gar zur See reisend, weiter zog, bis er nach Tr kam. Führte ihn doch schon der nächste oder auch ein ein wenig weiterer Landweg über Städte wie Colophon, Smyrna, Sardes, Thyatira, Pergamum, Attalia, Assus usw. Dann muß aber auch einige nicht ganz unbeträchtliche Zeit vergangen sein, bis Pl nach Troas kam. Diese Erkenntnis erklärt noch nicht, warum Pl, wenn er den T von E aus zur See nach K sandte, ihn nicht wieder auf diesem kürzesten Wege zurückkehren und durch die Provinz Asien sich, dem Pl, nachreisen ließ, sondern von vornherein mit ihm verabredete, daß er den langwierigen Landweg durch Mazedonien nehme, um ihm, dem Pl, entgegenzureisen. Wohl aber läßt sie begreifen, wie Pl in jene schwere Unruhe geraten konnte, die ihn von Tr forttrieb. Offenbar war der seit dem Weggang des T verstrichene Zeitraum so groß, daß T längst und leicht nach Tr hätte kommen können, bis Pl an diesen Ort der Verabredung gelangte. War er noch nicht da und kam er immer noch nicht — was konnte das anderes bedeuten, als daß er noch größere Schwierigkeiten gefunden habe, als

man dachte, daß also sein Auftrag mißglückt sei, daß also — vgl. S. 108 — hier in einem noch viel bedrückenderen Sinne als in dem andersartigen und doch analogen Fall 1 Th 2, 17—3, 5 die Besorgnis gelten müsse, *μήπως εἰς κενὸν γένηται ὁ κόπος ἡμῶν?*

Καί in 2, 12 irgendwie auf den Sinn von *καίπερ* oder auch nur von „auch“ hinauskommen zu lassen, ist ganz unmöglich, da es ja offensichtlich das einfache kopulative, die beiden Partizipialsätze verbindende *καί* ist. Wohl aber haben beide Partizipien ohnehin konzessiven Sinn, und das zweite steigert nicht formell, aber durch seinen Inhalt dieses logische Verhältnis erst recht. Denn 12 a benennt die Absicht, die Pl hatte, als er nach Tr kam; 12 b aber besagt, daß die Umstände selber ihn an Tr banden, indem sich gerade jetzt erfolgversprechende Möglichkeiten boten, mit dem Ev an die Leute heranzukommen. Zu *θύρας* vgl. I, 16, 9; Kl 4, 3; AG 14, 27. Der Zusatz *ἐν κυρίῳ* qualifiziert den durch *θύρας μοι ἀνεῳγμένης* ausgedrückten Sachverhalt als einen, der in der Beziehung zum Herrn seine Eigentümlichkeit habe, und unterstreicht damit vollends die Bedeutung der Lage: vom Herrn war die Türe geöffnet und die Arbeit, für die sie offen stand, galt für den Herrn. Und doch: *οὐκ ἔσχηκα ἄνεσιν* usw. Da dem *ἔσχηκα* ein Aorist (*ἐξῆλθον*) gegenübertritt, so ist es wahrscheinlich, daß das Perfektum hier ein einfach erzählendes Tempus vertritt (Blaß-Debr. 343; vgl. aber doch auch *ἐσχ.* als wirkliches Perfekt 1, 9 und Rm 5, 2, sowie den Aorist *ἔσχον* in Gl 4, 22; 1 Th 1, 9). Da aber *ἄνεσις*, ursprünglich und im eigentlichsten Sinn „Abspannung“, diesem seinem Begriffe nach notwendig einen vorherigen entgegengesetzten Zustand der Anspannung voraussetzt,[1]) so bekommt *ἔσχηκα* den Sinn: ich erlangte. Aus den (schon auf der Reise? noch von Ephesus her?) einsetzenden und vorhandenen Spannungszuständen fand Pl also auch in Troas nicht heraus. *τῷ πνεύματι* bezeichnet dabei die Innerlichkeit — nicht wie *ψυχή* als individualisierte und personifizierte Größe, sondern als allgemeines Lebensgebiet; es markiert aber viel schärfer als *ψ.* den Unterschied zwischen Seelischem und Leiblichem (vgl. 7, 1. 13; I, 2, 11; 5, 3 f.; 7, 34) und ist deshalb hier gerade besonders am Platze, weil die Predigt diese Innerlichkeit ganz und in höchster Energie für die Arbeit in Anspruch

---

[1]) *ἄνεσις*, zunächst etwa vom Nachlassen der Saiten, variiert seinen Sinn je nach dem Zusammenhang, so daß es bald im schlimmen, bald im guten Sinn synonym werden kann etwa mit *σχολή, ῥᾳθυμία, ἐλευθέρωσις*, Unterbrechung, Ruhe, Vergnügen, Erholung. — In LXX tritt es als Objekt zu *διδόναι* (2 Chr 23, 15; 1 Esra 4, 62; Sir 15, 20), zu *εὑρεῖν* Sir 26, 10 (hier auch mit einem Dativ *ἑαυτῇ*), zu *ποιεῖν* 2 Esra 4, 22. — Barn. 4, 2: *μὴ δῶμεν τῇ ἑαυτῶν ψυχῇ ἄνεσιν.* Tebt. Pap. 24, 73: *ἐν ἀνέσει γίνεσθαι* = schlaff werden. — Zum Dativ des Infinitivs als Bezeichnung des Mittels oder Grundes vgl. Kühner-Gerth II, S. 42[d]; im NT kein weiteres Beispiel.

nimmt. Die ganze Mitteilung liest sich nicht so, als ob Pl mit der Nachricht, er sei nach Troas gekommen, seinen Lesern etwas Neues sage; dann müßte wohl auch *εἰς τὴν Τρ.* voranstehen. Man wird in K vielmehr von Titus gewußt haben, daß er in Troas mit Pl zusammentreffen sollte; dort sollten also, das mußte man dann auch in K erwarten, die guten Nachrichten des T den Pl erreichen, und wenn Pl nun in seinem Rückblick weiterfährt, dann mußte also jetzt mit Troas auch die große Wendung an die Reihe kommen. Das erste geschieht auch, aber das zweite nicht. Denn [2, 12 f.]: *Richtig nun kam ich nach Troas zur Ausrichtung des Evangeliums Christi, und es stand mir eine Tür offen im Herrn; allein ich habe keine Ruhe erlangt für meinen Geist, weil ich meinen Bruder Titus nicht antraf,*[1] *sondern — machte mich von ihnen* (denen, zu welchen die Türe ihm offen stand — zur Nachlässigkeit des Ausdrucks vgl. Zahn zu Gl 2, 2 S. 79) *los und zog fort nach Mazedonien.* Der Satz hebt deutlichst hervor, was alles den Pl an Troas band, was er also auch hintansetzte in der brennenden Sorge um K. Indem also Pl sich nicht scheut, jene in gewissem Sinne beschämende innere Lage zu gestehen (vgl. S. 106 f.), gibt er doch zugleich den K einen neuen und rührenden Beweis, wie in 1, 15 ff. 23; 2, 3 f., von seiner wahren Gesinnung gegen sie. Um so wuchtiger setzt dann aber der Lobpreis ein, der in 14 beginnt.

[2, 14—17] Freilich hat diese Wendung zu einer Doxologie nicht selten den Eindruck auffälliger Unvermitteltheit hervorgebracht (Mey.-H.: äußerlich unvermittelt; Schmie.: anscheinend ohne Anschluß an das Vorhergehende, ein Dankruf, welcher sich unwillkürlich aufdrängt), und dieser Eindruck scheint erst recht unentrinnbar zu sein für eine Auslegung, wie die unsre, die mit 2, 12 den Pl nach einer Ausholung (2, 5—11) zur Fortsetzung seiner Aufklärungen zurückkehren läßt und diesen neuen Anfang ihn nun schon jetzt wieder und so gründlich, wie es hier bis zu 7, 5 hin zu geschehen scheint, muß unterbrechen lassen. Man beachte aber zunächst, worauf nach Wortstellung und nach dem Rhythmus der Satzglieder der Ton fällt: *ἡμᾶς* und *δι' ἡμῶν* tritt in den Schatten, hervor aber tritt *τῷ θεῷ* und die ihm beigelegten Tätigkeiten, und zwar *τῷ θεῷ* um so stärker, je leichter sich offenbar bei Pl ein doxologischer Ausruf in die umgekehrte Wortstellung *χάρις τῷ θεῷ* fügt vgl. 8, 16; 9, 15; Rm 6, 17; 7, 25, auch 1 Tt 1, 12 u. 2 Tt 1, 3 sowie II, 1, 3; Eph 1, 3, auch Rm 1, 8; I, 1, 4. 14; 14, 18; Phl 1, 3; Kl 1, 3; 1 Th 1, 2; 2, 13; 2 Th 1, 3; Phlm 4,

---

[1]) Titus (von Wieseler einst mit Titus Justus aus AG 18, 7, von andern mit Silas identifiziert Jülicher, RE³ XIX, 800) ist „der erste uns bekannte rein griechische Missionar“, wohl nicht zum festen Stab der Gefährten des Pl gehörend, aber offenbar gelegentlich von Pl zu Geschäften verwandt.

und dagegen das einzige I, 15, 57. Denn dieser Unterschied der Wortfolge ist nichts Zufälliges. Steht χάρις u. ä. voran, so wird damit hervorgehoben, daß innerhalb einer besprochenen oder zu besprechenden Situation es etwas zu danken gebe. Steht aber τῷ θεῷ an der Spitze, dann wird dem, was durch andere Faktoren oder seitens des Menschen hervorgebracht wird, mit vollem Nachdruck gegenübergestellt, was von Gott her Dankenswertes in jene Verhältnisse hineingewirkt werde. Es fragt sich jetzt nur, ob im vorliegenden Falle zu einer derartigen Wendung im Zusammenhang selber ein Anlaß vorliegt oder ob mit ihr der Zusammenhang willkürlich unterbrochen werde. Es trifft aber durchaus das erstere zu. Wäre freilich 2, 12—14 mit der Kühle des referierenden Historikers geschrieben, dann wäre die Gefühlserhebung in 15 unverständlich. In Wirklichkeit aber bilden jene Sätze ein demütiges Eingeständnis der apostolischen Schwachheit. Wie dann im analogen Falle in 1, 8 der Mitteilung von der demütigenden äußeren und inneren Lage der Ap ein Hinweis sich anreiht auf die in jener Niedrigkeit sich verwirklichenden Absichten Gottes; wie in 1, 18 dem Anschein der Fleischlichkeit gegenübertritt der Ruhm der über alles fleischliche Schwanken hinaushebenden Treue Gottes; gerade so reiht Paulus in 2, 14 dem ehrlichen Bekenntnis dessen, was menschlich an ihm war, den Hinweis an auf das andere und große, was Gott auch gegenüber solcher Lage gewirkt hat oder wirkt, und es ist vollkommen begreiflich, daß unter diesen Umständen dieses neue und hohe auch in dem erhobenen Ton eines fröhlichen Lobpreises sich ausspricht. Der Zusammenhang, der damit zwischen 12—14 und 15ff. hergestellt ist, entspricht mithin auch dem früher schon in seinem thematischen Wert nachgewiesenen Grundgedanken und Stimmungsmotiv: daß innerhalb aller apostolischen παθήματα doch immer höhere göttliche παράκλησις sich vollziehe. Er führt jenes Motiv aber auch insofern hier treulich fort, als die ganze reiche an jene Konstatierung sich anschließende Ausführung in Kap. 3ff. sich um den Nachweis dreht, wie diese göttliche Wirkung sich im Amtswerke des Pl realisiere und also letztlich denen, die sein Evangelium hören, zugute kommt vgl. 1, 6.

In der Form einer Doxologie schickt sich also Pl an, gottgewirkte Tatsachen beizubringen, die den in 12—13 ausgesprochenen gegenüber zur Geltung kommen sollen. In dem ersten der beiden dazu dienenden Partizipialausdrücke weist Pl sich (und denen, die neben ihm für die k Gemeinde unter dem in 3, 1ff. maßgebenden Gesichtspunkt in Betracht kommen) nach der hier wahrscheinlichsten Bedeutung des Verbums[1]) die Stelle eines Be-

[1]) Daß θριαμβεύειν überhaupt im Sprachschatz des Pl erscheint, muß

siegten an, den Gott in feierlichem Triumphzug aufführt. Rasch verständlich ist dieses kühne Bild dann freilich nur unter der Voraussetzung, daß Pl mit 12f. wirklich so etwas wie eine Niederlage, eine Flucht, ein Erliegen von sich ausgesagt hat. Indem dann Gott in diese seine Schwachheit hinein Kraft wirkt, ihn aufrichtet, ins Amt zwingt, ihm Erfolg gibt, handelt er an ihm allerdings so, wie ein Feldherr, der den Gegner nötigt, ein Mittel der Verherrlichung des Siegers zu werden: er triumphiert über das Hemmende und führt den so Besiegten der Welt der Zuschauer vor als ein Beutestück, das die Macht und Ehre des Siegers verkündigt. Das

Verwunderung erwecken, da das Wort zu seiner Zeit selten ist und, wo es erscheint, nicht „triumphieren“ im übertragenen Sinn, sondern wie θρίαμβος und θριαμβικός den eigentlichen Triumphzug bedeutet, den die Stadt Rom siegreichen Feldherrn gewährte (vgl. Plutarch ed. Reiske I, 153, 1; II, 425, 3; 408, 5; Herodian 1, 6, 6; 3, 9, 1; 8, 7; 22; vom mythischen Triumphzug des Bachus Diod. Sic. ed. Wesseling I, 248 u. 250; nicht in LXX, nicht in den Papyri). Bildliche Verwendung lag natürlich nahe und ist dann aus späterer Zeit wirklich mehrfach zu belegen. Aber überall da liegt der Verwendung doch wirklich das Bild vom Triumph zugrunde: dieses verschwindet nicht aus dem Begriffsinhalt des Wortes, sondern wird nur in kühner Stilistik auf außermilitärische Verhältnisse übertragen. Gebraucht wird θριαμβ. dabei entweder absolut oder mit einem Akkusativ-Objekte zur Bezeichnung dessen, an dem sich die Handlung des θριαμβεύειν vollzieht, nämlich des oder der gefangenen feindlichen Könige und Führer, die gefesselt im Triumphzug erscheinen. Woher kennt der Asiate Pl das Wort und die Sache? — Ganz entsprechend dem technischen Sinn ist es in Übertragung auf Gott Kl 2, 15 gebraucht. Für II, 2, 14 kommen drei Möglichkeiten in Frage: a) er gewährt oder veranstaltet uns Triumph (so Pel., Chry.?, Pesch., Thdt.?); b) er führt uns in seinem Triumphzug mit auf als seine Mitstreiter (Ambr.?, Hier. ad Helv. 120, 11; Thdt.?, Calv., Bgl.); c) er führt uns in seinem Triumphzug auf als Besiegte (so nicht im Altertum [Ephr.??]). b) ist ganz gegen alle uns bekannte Verwendung des Worts, auch gegen den Gebrauch in Kl 2, 15 selbst und oben sogar gegen den Zusammenhang, da Pl eben hat bekennen müssen, daß er in einem bestimmten Falle eben nicht ein siegreicher Mitstreiter gewesen sei. a) würde sich in den Zusammenhang fügen, sofern dann 12—14 u. 15ff. etwa auf den Gegensatz hinausläuft: ich verließ Troas als Flüchtling, Gott aber verwandelte solche Niederlage in Triumph; allein so oft sonst auch θριαμβεύειν als Transitivum erscheint, hat es doch nie die Bedeutung: einen triumphieren machen. Man verweist darauf, daß oft intransitive Verba in transitiven Gebrauch übergingen, wie κατοικεῖν, πολεμεῖν (1 Mkk 4, 41), αὐταρκεῖν usw. Aber das ist immer ein Transitivum ganz anderer Art: denn es ergibt sich, indem die Beziehung der Handlung auf ein Objekt etwas anders gedacht wird als vorher, wo der Dativ oder eine Präposition stand. Für θριαμβ. hingegen wäre im Fall von a) ein Wechsel der Bedeutung des Verbums selbst anzunehmen. Auch dafür gibt es Analogien: μαθητεύειν = zum Jünger machen Mt 28, 19; βασιλεύειν = zum König machen LXX 1 Sam 8, 22; Jes 7, 6; 1 Mkk 8, 13. Aber diese Verba sind von Substantiven gebildet, die eine Person bezeichnen, und darum erklärt sich auch die Lockerung der eigentlichen Strenge des Gebrauchs bei ihnen eher als bei dem von dem sächlichen θρίαμβος abzuleitenden θρ. Es wird darum das richtigste sein, es mit der Bedeutung c), die auch dem Ausdruck in Kl 2, 15 zugrunde liegt, zu versuchen.

Bild im weitesten Umriß zu nehmen und also an den Triumphzug zu denken, den Gott in Christus überhaupt durch die Welt hin hält, indem er immer mehr Widerstände niederwirft und neue Besiegte schafft und vor immer neuer Zuschauerschar einen Sieg begeht, empfiehlt sich nicht. Denn dazu bewegt sich schon der Gegensatz, durch den es vorbereitet wird, viel zu sehr auf dem Gebiet der individuellen Erlebnisse des Pl; dazu ist der Ausdruck auch viel zu wenig ausgeführt, wie es denn unleugbar überhaupt eine Schwierigkeit auch für die ersten Leser bilden mußte, daß die ganze Anschauung von einem göttlichen Triumph, kaum aufgenommen, auch schon wieder verlassen wird. Es ist vielmehr bloß die Beziehung zwischen Gott und dem Apostel, die hier von dem Bilde umfaßt wird. An dem schwachen, ja vielleicht sogar aus seiner Natur heraus widerstrebenden menschlichen Werkzeug betätigt und verherrlicht Gott seine sieghafte Energie und macht diesen Sieg an der Person selber der Welt offenbar und tut das *πάντοτε*, also unangesehen den Wechsel der persönlichen Lage des Apostels, genauer auch gegenüber etwaigen stärksten Erschwerungen solches Siegeserweises, *ἐν τῷ Χριστῷ* aber, indem durch diesen sich alle jene Siegerherrlichkeit und Selbstdarstellung Gottes vermittelt.[1]) Wodurch aber das alles? Darauf antwortet der zweite Partizipialausdruck. Wohl wurden bei den Triumphzügen, die Rom seinen Siegern bereitete, Weihrauchbecken vor dem Triumphator hergetragen, und auch die Tempel an den Straßen sandten durch ihre offenen Tore Räucherdüfte dem Zuge zu. Aber hinter dem Schaugepränge des ganzen Zuges, hinter Musik und Gesang und dem Schmuck der Bildwerke trat jenes einzelne Moment doch so zurück, daß schon deshalb nicht anzunehmen ist, Pl bewege sich mit *τὴν ὀσμὴν* usw. noch in dem durch *θριαμβεύοντι* gezeichneten Bilde; anderenfalls würde ja auch das Bild aufs stärkste verschoben, da die *ἡμεῖς*, die vorhin als Besiegte im Triumphzug gehen, nun als zu den dienenden Personen gehörig betrachtet werden müßten, die den Wagen des Triumphators umgeben (*δι᾿ ἡμῶν*). Auch mit den Opfergebräuchen freilich kann die neue Metapher nichts zu tun haben, da jedes Opfer ein Dienst

---

[1]) Mit manchen sinnvollen Bildern hat Pl seine Tätigkeit hinsichtlich ihrer Beziehung zu Gott umschrieben, wenn er sie nimmt als *λατρεία* Rm 1, 9 vgl. I, 9, 13f., *λειτουργία* Rm 15, 16; Phl 2, 17, *διακονία* II, 11, 23; Eph 3, 7f.; Kl 1, 25, *ὑπηρεσία*, und *οἰκονομία* I, 4, 1, *πρεσβεία* II, 5, 20, *στρατεία* I, 9, 7; II, 6, 7. Näher als diese kommen unserem Bilde die lebhaften Darstellungen des Pl von den seine Arbeit beherrschenden Gegensätzen, wie sie durch sein mannigfaltiges Erleiden und seine Tätigkeit bzw. Gottes tragende und aufrichtende Wirkungen geschaffen werden vgl. I, 4, 9; II, 4, 7ff.; 6, 4ff.; 7, 6ff.; doch ist nirgends der Gegensatz zu so eigentümlicher Schärfe entwickelt wie in II, 2, 14, wo Gott als Sieger über Pl selber erscheint.

von Menschen ist, der Gotte zur Verherrlichung gewidmet wird (vgl. Eph 5, 2; auch Ph 4, 18; Rm 12, 1), hier aber umgekehrt Gott als der den Wohlgeruch ausbreitende erscheint.[1] Mit neuer und selbständiger (aber vielleicht antiker Verbildlichungsweise überhaupt naheliegender[2]) Metapher also wird Gott beschrieben als der, der seine Erkenntnis, d. h. nicht die ihm eignende, sondern die ihn erfassende Erkenntnis offenbar macht. *τῆς γνώσεως* expliziert *τὴν ὀσμήν*; dies Bild selbst aber kann dem Zusammenhang mit dem machtvollen *θριαμβεύοντι* nach nur die Kräftigkeit und die Herrlichkeit, das Sieghafte und Unmittelbare, Unaufhaltsame der göttlichen Wirkung (nicht, wie Chry., Thdt., Pel., die Unvollständigkeit und Indirektheit der Offenbarung, die sich dem Auge entziehe und ihren Gegenstand nur dem Geruchssinn wahrnehmbar mache) hervorheben wollen. Schon damit ist gesagt, daß die *γνῶσις θεοῦ* keine theoretische Größe ist; sie erfaßt vielmehr Gott in der Bestimmtheit, die er sich in Christus gegeben hat, also als den heilschaffenden und schließt darum eben das ein, was im Evangelium Christi als heilswirksame Kundgebung Gottes enthalten ist, vgl. auch II, 4, 6; 10, 5; Gl 4, 9; Eph 3, 10. 19; Kl 2, 3. *φανεροῦν* ist gewählt, weil indirekt doch *γνῶσις* das Objekt ist; es verbindet sich aber mit dem einem anderen Sinnesgebiet angehörigen *ὀσμήν* überhaupt ebenso leicht, wie die deutsche Sprache von einem „wahrnehmbaren“ Geruch zu reden vermag, und betont den Unterschied der Offenbarungszeit gegenüber der vorausliegenden Verborgenheit Gottes. Also [2, 14]: *Gott aber sei Dank, der jederzeit über uns triumphiert in Christo und den Geruch seiner Erkenntnis kund macht durch uns an jeglichem Orte.* Liest man, wie notwendig, diesen Ausruf im engsten Anschluß an 12 f., aber als Anthithese zu dem dort Berichteten, so ist mit diesem Doppelten dem neuen Abschnitt sein bestimmter und klarer Aus-

---

[1]) Von den Alten, die doch mehr noch in der Anschauung der Dinge lebten, dachte denn auch keiner weder an Zusammenhang mit dem Bild vom Triumphe noch mit dem vom Opfer. Den Opferduft übrigens bezeichnet Pl a. d. a. St. ganz nach LXX mit *ὀσμὴ εὐωδίας*; aber selbst dieser dort so häufige zusammengesetzte Ausdruck meint unter Umständen auch Wohlgerüche irgendwelchen anderen Ursprungs Cant 1, 3f. 12; 2, 13 usw. Als Akkusativobjekt erscheint *ὀσμή* in LXX bei den Verben *ποιεῖν* 4 Mo 15, 3. 5. 14; *διδόναι* Ez 6, 13 usw.; *διαδιδόναι* Sir 39, 14; *εὐωδιάζειν* Sir 39, 14; *τάττειν* Ez 20, 28; *ἐκχέειν* Sir 50, 15.

[2]) Dem AT freilich ist diese Art von Bildlichkeit fremd; es nimmt nur den Gesichtssinn und den Geschmack, nicht aber den Geruchssinn in Anspruch, um die Größe und die heilschaffende Macht der göttlichen Offenbarung zu malen. Vgl. Ps 34 (33), 9: *γεύσασθε καὶ ἴδετε, ὅτι χρηστὸς ὁ κύριος*, auch 1 Pe 2, 3; Hb 6, 5. Das christliche Altertum kennt die Vorstellung vom Duft der Unsterblichkeit (vgl. Weinel, Wirkungen des Geistes usw. 1899, S. 197); aber er haftet natürlich an Menschen. Doch duftet auch der Baum des Lebens im Paradiese (Henoch [slav.] 8, 3). Vgl. auch S. 133, A. 1.

gangspunkt gegeben: niederbeugende menschliche Schwäche und in ihr doch sieghaft sich durchsetzende Gotteskraft, das Erlebnis dieses Gegensatzes, dieser Wendung spricht sich in 2, 13 f. aus und gestaltet alles folgende. Es fragt sich aber, welche Tatsachen dafür maßgebend sind. Man hat auf die guten Nachrichten über K verwiesen, die Pl in Mazedonien durch Titus erhalten habe. Sie konnten sein vordem so bedrücktes Herz gewiß erleichtern und erheben und also jetzt im Rückblick auf alles recht wohl seine Seele zum Lobe Gottes stimmen. Dennoch empfiehlt sich die Annahme wenig, daß Pl gerade diese Dinge im Auge habe. Nicht sowohl deshalb, weil in 7, 5 ff. erst mit lebhaftem neuem Einsatz begonnen wird, davon zu sprechen; denn deshalb könnte doch in 2, 12 einstweilen, bevor die Ursache selbst bestimmt mitgeteilt wird, doch die Wirkung allgemein ausgesprochen sein. Wohl aber deshalb, weil das *πάντοτε* und das *ἐν παντὶ τόπῳ* gar nicht zu einem so ganz speziellen Geschehnis sich schicken will. Ferner aber deshalb, weil es kaum zu der vorsichtigen und fein abwägenden Art des Pl gerade in diesem Briefteile passen will, daß er die Umkehr der Korinther zur Einsicht als einen Triumph Gottes (wenn auch nicht über sie, sondern über ihn) bezeichnet habe. Eher wird man vermuten dürfen, daß Pl eben damals, als er mit so bedrückter Seele nach Mazedonien kam, dort über Erwarten fruchtbar und erfolgreich habe wirken können. Noch richtiger aber wird es sein, auch diese Einzelheit nicht speziell zu betonen. Auch sie kommt, wenn und soweit sie in Betracht kommt, so gut wie jene Nachrichten aus K in Betracht nicht mit dem Besonderen ihres Inhalts, sondern als Wiederholung und Bestätigung einer allgemeinen, immer wieder und so auch jetzt an der Betrübnis in Asien, gelegentlich des Aufenthalts in Troas (offene Tür?), in Mazedonien, in den Beziehungen zu K erlebten Wahrheit — nämlich, daß der Mensch in sich schwach und erregt und untüchtig ist, Gott aber sich mächtig und sieghaft in ihm und über ihn erweist.

Als Grundangabe im eigentlichen Sinne könnte *ὅτι* in 15 nicht mit den Partizipien von 14, sondern höchstens mit *τῷ θεῷ χάρις* verknüpft werden. Aber auch das wird, da die Partizipia selbst schon den Lobpreis begründen, unmöglich. Folglich kann *ὅτι* hier nur dazu dienen, eine nähere Erläuterung des schon ausgesprochenen Grundes einzuleiten vgl. zu 1, 5. In ihr wird aus der Metapher von 14 ein verwandtes und doch andersartiges aber auch hier nicht mit dem Opfergedanken zu verbindendes Bild entwickelt,[1]) indem der Duft, der dort der göttlichen, Erkenntnis wirkenden Offenbarung beigelegt ist, hier von der Person der Boten

---

[1]) Genau entsprechende Verschiebung des Bildes auch 3, 2 vgl. mit 3, 3; 3, 14 vgl. mit 3, 15. Vgl. auch zu I, 3, 10 u. 11 Bd. VII, S. 162.

dieser Offenbarung und Erkenntnis ausgesagt wird. Im Zusammenhang damit steht, daß in 14 es die menschlichen Hörer der Botschaft sind, denen der Duft entgegenströmt, in 15 dagegen Gott den Duft der apostolischen Arbeit wahrnimmt und sich gefallen läßt. *Χριστοῦ* wäre als Genitiv der Zugehörigkeit neben dem *τῷ θεῷ* entbehrlich. Nimmt man es dagegen als Bezeichnung der Qualität oder inhaltlichen Bestimmtheit der *εὐωδία*, so wird der Gedanke deutlich und tief: Christus lebt in der apostolischen Botschaft, erfüllt sie mit dem Duft seines Wesens und Wirkens, mit der Kraft seines Seins, und dadurch werden die Träger der Botschaft ein „Christus-Wohlgeruch" für Gott. Als wie bedeutend aber wird durch den ganzen Ausdruck diese Sache dargestellt! Ein Wohlgeruch ist es, der zum Vorschein kommt, und zwar für den kompetentesten Beurteiler und eigentlichsten Interessenten, für Gott.[1] Und er bietet sich Gotte so dar, daß er zugleich auf Menschen ein- und in sie hineindringt und hier seine Wirkung tut, und zwar findet das statt zunächst an denen, die aus dem gemeinsamen und naturhaften Verderbensstand der Menschen heraus zu einem ewigen und vollkommenen Heile in Gott gerettet werden, und nicht minder doch auch an denen, die umgekehrt die Möglichkeiten der Rettung vereiteln oder versäumen und so völligem und endgültigem Verderben verfallen (vgl. 4, 3; 2 Th 2, 10; I. 1, 18; 8, 11; 15, 18; Rm 2, 12). *σωζόμενοι* und *ἀπολλύμενοι* sind aber diese zwei verschiedenen Gruppen nicht in der Art, daß sie sich auch, bevor sie von jenem Geruche getroffen werden, schon in solcher Gegensätzlichkeit gegenüberständen. Vielmehr bringt die in der apostolischen Arbeit sich verwirklichende *Χριστοῦ εὐωδία* selbst jenen Gegensatz hervor, indem sie für die einen ganz andere Qualitäten entwickelt als für die andern.[2] Entsprechend der Neigung des

---

[1]) J. Weiß betrachtet *τῷ θεῷ*, das in K fehlt, hier als „unerträglichen Zusatz", und legt ihn dem Redaktor der paulinischen Briefsammlung (corpus Paulinum) im 2. Jahrh. zur Last (vgl. „Die Aufgabe der ntl Wissenschaft in der Gegenwart" 1908, S. 32). In Wirklichkeit ist *τῷ θεῷ* nicht bloß sehr erträglich, sondern fast unentbehrlich. Denn 1. durch *τῷ θεῷ* bekommt die Selbstbeurteilung des Pl erst ihr volles Gewicht; 2. ohne *τῷ θεῷ* ist der Gedanke unvollständig, da niemand genannt wäre, dem der Wohlgeruch gewidmet wird, gerade eine solche Bestimmung aber hier gar nicht wegbleiben kann, wenn gerade die in *εὐωδία* gegenüber dem bloßen *ὀσμή* von 14 enthaltene Steigerung nicht zwecklos sein soll; weder die *ἀπολλύμενοι* noch auch die *σωζόμενοι* sind ja in 15 als die, denen der Wohlgeruch bereitet wird, gedacht. Vgl. auch, wie im AT zu dem Opferterminus *ὀσμὴ εὐωδίας* fast ausnahmslos der Dativ *τῷ κυρίῳ* hinzutritt (speziell bei dem Prädikat *ἐστίν* z. B. 2 Mo 3, 5).

[2]) Die Zeugen des westlichen Textes, DG, it vulg., auch KL lesen ohne *ἐκ*: *ὀσμὴ θανάτου εἰς θ.*; für *ἐκ θαν.* stehen aber auch Clemens und Origenes ein. Die meisten auch der neueren Ausleger ziehen es, wegen der sachlichen Schwierigkeit der zweiten Lesart, vor, bei der ersten zu beharren. Das bloße *θανάτου* ist in der Tat einfacher, da es lediglich die

Pl, einem Gedanken durch Verwendung mehrerer Präpositionalausdrücke möglichst viele Beziehungen zu geben (vgl. Rm 1, 17; 11, 36; I, 8, 6; II, 2, 17b; 3, 1), wird dabei die jeweilige Wirkung der ὀσμή dahin beschrieben daß sie von Tod zu Tod führt und umgekehrt, daß sie also nicht bloß etwa in einer einzelnen Hinsicht Tod oder Leben über den Menschen bringt, sondern ihn im ganzen Bereich des Todes bzw. Lebens umherführt oder von einer Stufe des Todes oder Lebens in die andere sinken oder zur anderen aufsteigen läßt, also Tod in jedem Sinne und Leben in jeder Völligkeit über den Menschen bringt (vgl. ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν 3, 18, ähnlich schon Origenes, In cant. cant. ed. Lommatzsch XIV, 35). Also [2, 15 u. 16a]: *Denn ein Christus-Wohlgeruch sind wir für Gott in denen, die gerettet werden, und in denen, die verloren gehen, für die einen ein Geruch aus Tod in Tod, für die anderen ein Geruch aus Leben in Leben.* Daß so die Wirkung des apostolischen Amts und des in ihm seine Energie vollziehenden Evangeliums sich auch nach der Verderbensseite hin kehrt, ist auch für Pl nicht durch einen geheimen Verwerfungsakt seitens Gottes verursacht vgl. Rm 1, 17, sondern folgt aus dem Unglauben der Hörer Rm 10, 2f.; 11, 20ff. Das Evangelium wirkt aber dabei insofern als ein Geruch zum Tode, als es den Unglauben auslöst und ihn zu bewußtem und willentlichem Widerspruch steigert und so eine vorher noch schlummernde Entscheidung aktualisiert, indem es sich in Widerspruch setzt mit dem, was von Natur den Sinn des Menschen bindet I, 1, 22f. Letztlich führt sich alles das aber und, was daran dunkel sein mag, auf die große und schwere Tatsache zurück, daß die göttliche Heilsoffenbarung zugleich als Kundmachung des richtenden Zornes sich vollzieht (Rm 1, 17 u. 18).[1])

Wirkung des Geruches aussagt in Form eines attributiven Genitivs. Aber eben deshalb ist es wahrscheinlicher, daß das ἐκ gestrichen, als daß es eingeschaltet wurde. Und da εἰς θάνατον auch in diesem Fall ja auch nichts anderes als wieder die Wirkung benennen würde, so entstünde ein gerade in diesen wuchtigen Sätzen unerträglicher leerer Pleonasmus. Liest man demnach ἐκ, so muß man freilich, falls ἐκ die Quelle bezeichnen soll, aus der die Wirkung sich herleitet, im einen Fall an den in dem Menschen als einem Sünder waltenden Tod, im anderen an das in Christus waltende Leben denken (Schlatter), falls man nicht im absolut prädestinatianischen Sinne die Menschen von vornherein in Lebendige und Tote geteilt wissen will (Bousset) oder (nach der Analogie Hofmanns) verstehen will, für die einen komme an Christus bloß die Tatsache zur Beobachtung und Wirkung, daß er tot war (und ist), indem sie nämlich an dieser Tatsache Anstoß nehmen, für die anderen aber Christus als der Auferstandene und Lebendige. Die erstere Auslegung erweckt Bedenken wegen des Wechsels der Beziehung, in der dabei Tod und Leben zu denken ist; die letztere wegen des durch nichts angedeuteten Wechsels der Bedeutung zwischen Tod und Tod, bzw. Leben und Leben.

[1]) Die Alten suchten das durch allerlei traditionellen Stoff aus der Naturkunde zu illustrieren, wie daß für die Geier der Myrrhenduft tödlich

Für unsere Stelle kommt aber nicht bloß solche Frage nach dem Grunde jener Zwiespältigkeit, sondern weiter auch die in Betracht, warum Pl in dem Zusammenhang eines Lobpreises überhaupt auch jenen düsteren Gegensatz zur Heilswirkung vor Augen stellt und inwiefern er dem allgemeineren Begriff von *Χριστοῦ εὐωδία τῷ θεῷ* kann eingeordnet werden. Jenes doch wohl, weil nach dem tatsächlichen Stand der Dinge schon derjenige, der in einem solchen Lobpreis wie 2, 14 sich ergehen wollte, von selbst auch an die vielfältige Ablehnung denken mußte, die das Evangelium fand, und weil er vielleicht, falls er es nicht selbst tun wollte, doch damit rechnen müßte, daß der oder jener, der seinen Brief in die Hand bekam, ihm solche Tatsachen entgegenhalte. Dieser Einwendung und seinen eigenen Empfindungen zugleich trägt Pl Rechnung, indem er seine Aussage zu der kühnen Steigerung fortbildet, wonach das Evangelium auch da, wo es seine e i g e n t l i c h e Wirkung nicht hervorbringt, doch seine wirksame, zur Entscheidung führende Macht betätigt (vgl. den genau entsprechenden Übergang in 4, 3). Daß sie aber als *εὐωδία* bezeichnet wird, das zu verstehen muß man zunächst den Aufbau der Gedanken, insonderheit die chiastische Umkehr beachten, in der 16 a der vorausgegangene Doppelgedanke wiederkehrt. Sie bewirkt es, daß der Gedanke endigt, wie er angefangen hat, nämlich mit der Aussage der H e i l s wirkung des Evangeliums. Darin liegt ein tiefer Sinn. Bei dem ersten Auftreten der Aussage von der Heilswirkung fügt sich ihr als eine schmerzlich-kühne Ergänzung ihr Gegensatz an: er überrascht den Schreiber und den Leser. Er bleibt aber in diesem Range einer bloßen Ergänzung auch bei der Wiederholung, und das prägt sich jetzt dadurch aus, daß jenes schmerzliche nunmehr auf die weniger betonte Seite der neuen Antithese tritt, daß es mit *μέν* als eine Konzession erscheint, die zwar unvermeidlich ist, die frohe Haupttatsache aber doch nicht aufhebt. Ganz richtig hat man es darum wohl als ein Stück Selbstverherrlichung Gottes

---

sei. Man darf aber wohl auch daran erinnern, daß man im Altertum unter Umständen überhaupt den Gegensatz von belebender und tödlicher Wirkung durch eine vox media ausdrückte, mit welcher sich dann natürlich Vorstellungen in bonam und in malam partem leicht assoziierten. So bei den Griechen *φάρμακον* = H e i l s a f t und G i f t s a f t zugleich, im Hebräischen aber bei dem Begriffe G e r u c h: סַם, Plur. סַמִּים in 2 M 20, 34 usw. = Wohlgeruch, in der Mischnah (in der Form סמא) = betäubender, tödlicher Giftgeruch (vgl. Gesenius s. v.), näher bestimmt durch Zusätze wie סם המות, סמא דקטל, סמא דמותה und umgekehrt סם חיים, סם רפואה, vgl. die von Wettstein gesammelten Belege. Dem Gesetze schreiben die Rabbinen die Macht zu, zu töten oder lebendig zu machen durch seinen Duft, je nachdem es mit Würdigen oder Unwürdigen, Gehorsamen oder Ungehorsamen, Juden oder Heiden zu tun hat. Vgl. Wettstein z. St., auch S. 130, A. 2. Über Bräuche und Vorstellungen in den Attismysterien, die an 2, 15 erinnern, vgl. R e i t z e n s t e i n, Die hellenistischen Mysterienreligionen, 1910 S. 52.

bezeichnet, wenn er sein Gericht ausübt, und insofern kann das Evangelium ihm ein Wohlgeruch heißen auch in der Wirkung, die es in den *ἀπολλύμενοι* ausübt. Aber nicht als ob dieser Gedanke besonders hervorträte. Denn die Todeswirkung des Evangeliums erscheint hier bloß als der Schatten, der das Licht begleitet. Nicht an ihr, sondern an der entgegengesetzten ist die ganze Aussage orientiert, und der Begriff *εὐωδία* erstreckt seine Gültigkeit nicht mit mechanischer Gleichmäßigkeit auf beide Seiten des Gedankens, sondern primär, wenn auch natürlich nicht ausschließlich, auf den schon durch die stilistische Form deutlich genug gekennzeichneten Hauptgedanken.

[**2, 16 b u. 17**] [1]) Die Frage von 16 b sieht sich auf den ersten Blick sonderbar an, da Pl in 15 und 16 a ja nicht einen allgemeinen Satz über die Hoheit des Apostelamts überhaupt, sondern ein spezielles Urteil über sich ausgesprochen und also die *ἱκανότης* sich schon zugeeignet hat, nach deren Inhaber er nun doch, als wäre er völlig unbestimmt, erst fragt. Gleichwohl muß 16 b mit 17 eng an 16 a gefügt werden. Das erhellt 1. daraus, daß sich 3, 1 durch das Asyndeton, schon formell als neuer Anfang zu erkennen gibt; 2. daraus, daß mit 3, 1 auch ein neuer Gedankenkreis beginnt, von welchem Pl erst mit 3, 4 f. zu einem mit 2, 16 f. verwandten Gedankengange zurückkehrt. Mit 2, 16 b u. 17 schließt also die mit 2, 14 begonnene Gedankenreihe ab. Formell bleibt die Antwort auf die Frage 2, 16 b aus. Da aber 17 noch mit in das auch sie umfassende Gefüge von Aussagen hineingehört, so setzt es mit seinem *γάρ* notwendig eine zwischen 16 b u. 17 liegende unausgesprochene Antwort voraus: w i r s i n d e s, d i e t ü c h t i g s i n d. Ohne daß dann in 17 dies Subjekt besonders betont würde (*ἡμεῖς* fehlt überhaupt), begründet Pl die ihm und seinesgleichen eignende Tüchtigkeit damit, daß sie nicht den vielen mit dem Worte Gottes krämerlich verfahrenden es gleich tun. Es empfiehlt sich nämlich, gemäß der Wortfolge *καπηλεύοντες* nicht als Prädikat mit *ἐσμέν* zu verbinden, sondern *ὡς οἱ πολλοὶ καπηλεύοντες* als einen einheitlichen Ausdruck, *πολλοί* also als Attribut zu *καπ.* zu nehmen, vgl. 6, 10; 10, 2; 13, 7; I, 7, 29 ff.; 9, 5; Gl 4, 12; Kl 2, 20; es wird dadurch zugleich *οἱ πολλοί* seiner ihm sonst anhaftenden Allgemeinheit und Unbestimmtheit entledigt. *καπηλεύειν* = sich als Krämer betätigen. Ein Krämer (Hausierer) im üblen Sinn des Worts gibt etwa schlechte Ware zu übertriebenem Preis oder er fälscht seine Ware oder macht etwas zu Geld, was nie zu Geld gemacht werden dürfte (ein Mädchen mit seiner Ehre BGU

---

[1]) In 17 a scheint uns das *ὡς οἱ πολλοί* den Vorzug vor *ὡς οἱ λοιποί*, in 17 b das rhetorisch belebte *ἀλλ' ὡς ἐξ εἰλικρινείας, ἀλλ' ὡς ἐκ θεοῦ* den Vorzug zu verdienen vor dem matteren *ἀλλ' ἐξ εἰλικρινείας ὡς ἐκ θεοῦ* in FGdg syr.[2] . . .

IV Nr. 1024, 7, 23). Was in 17 gemeint ist, erhellt aus dem Gegensatz, der in den Nebenbestimmungen zu *λαλοῦμεν* ausgedrückt ist (vgl. unten), nämlich persönliche Unlauterkeit und Mangel an echtem göttlichen Inhalte zugleich (vgl. 4, 2; Gl 6, 12 ff.; Phl 3, 2 ff.). Durch das vergleichende *ὡς* bei *λαλοῦμεν* wird die Handlung des Redens nicht direkt und selber mit den betreffenden Attributen ausgestattet, sondern vielmehr dadurch charakterisiert, daß sie mit einem Reden verglichen wird, das *ἐξ εἰλικρινείας* und *ἐκ θεοῦ* fließt. Es wird durch diese eigentümliche Ausdrucksweise die betreffende Qualität recht nachdrücklich herausgehoben und gleichsam für die Aufmerksamkeit isoliert, vgl. I, 3, 25; 4, 1; Jo 1, 14. Die anaphorische Wiederholung des *ἀλλά* verstärkt noch diese Belebtheit. *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*, unter Umständen Bezeichnung für eine einzelne Heilszusage Gottes, Rm 9, 6, begreift hier die ganze, aber einheitliche Fülle des von Gott kundgemachten und anvertrauten Heilswortes von Christus in sich. Die Aussagen über die Qualität der apostolischen Verkündigung schreiten von einem äußeren Kreis zu einem innersten Mittelpunkt fort. Sie geschieht aus einer Lauterkeit, die über alles Heuchlerische erhaben ist, also ohne alle hinter dem Anschein des Göttlichen sich versteckenden menschelnden Motive etwa des Ehrgeizes oder der Gewinnsucht, in reiner und durchsichtiger Hingabe an die Sache (1, 12). Dies ist demnach die subjektive Beschaffenheit der Verkündiger. Die objektive der Verkündigung bemißt sich darnach, daß Gott der Quellort ist, aus welchem sie letztlich ganz und gar sich herleitet, ein Ursprungsverhältnis, das einem Reden höchste Wahrheit und Kraft verleiht. Die zwei weiteren Aussagen gelten dann dem Reden in dieser seiner nach der objektiven wie subjektiven Seite hin bestimmten Gestalt. Die Redenden wissen sich dabei immer Gott gegenüber, seinen Blick auf sie gerichtet (Mt 27, 24), und sie bewegen sich in der tragenden, erleuchtenden, heiligenden, zu allem inneren Reichtum führenden Lebensgemeinschaft Christi. In diesem letzten und innersten faßt sich alles zusammen. So also ist die von Pl beanspruchte *ἱκανότης* begründet. Woher aber die Frage darnach selber und noch dazu in jener ihrer eigentümlichen Form? Betont ist an ihr durch die Inversionsstellung das *πρὸς ταῦτα*: beherrscht wird sie also von dem Gefühl für die Größe der in 14 bis 16 a behaupteten Wirkungen und Geschehnisse. Das Staunen darüber hat sich dem Ap aufgedrängt, während er davon schrieb, und solches Staunen treibt ihn jetzt — noch dazu angesichts des Umstandes, wie scharf sich eine Wirksamkeit solcher Art von der schwächlichen, unreinen und falsche Früchte bringenden, weder wirklichen Tod noch wirkliches Leben schaffenden Arbeit anderer abhebt — fort zu der mit dem lebhaften *καί* (2, 2) einsetzenden Frage, gleich als böge sich die Rede erst im letzten Augenblick

von der beabsichtigten Aussage; „Und wir sind dazu tüchtig dadurch, daß usw." um in die neue Form: „*Und zu diesen (Erfolgen, Leistungen) — wer ist dazu tüchtig? — Nicht gleichen wir ja den vielen, die das Wort Gottes wie Krämer vertreiben, nein als aus Lauterkeit, nein als aus Gott heraus vor Gotte in Christo reden wir.*"

Mit 2, 17 tritt zum ersten Male in II eine polemische Nebenbeziehung persönlicher Art hervor, um von da ab von Zeit zu Zeit wieder aufzutreten 3, 1; 4, 2; 5, 12 und dann in 10—13 sich voll zu entwickeln. Nach welcher Seite sie sich richte, besagt 2, 17 zwar nicht selber unmittelbar, wohl aber indirekt dadurch, daß es am Anfang einer Erörterung auftritt, die sich alsbald mit dem Unterschiede zwischen dem Gesetzwesen des Alten und dem Geistwesen des Neuen Bundes zu tun macht (3, 3 ff.). Die Nötigung, die Bedeutung des eigenen Werkes zu wahren durch richtige Abgrenzung nach der Seite der jüdischen Gesetzesreligion, kann in den k Verhältnissen nur dadurch entstanden sein, daß von außen her irgendeine Verdunkelung dieses Unterschiedes hineingetragen wurde. Wenigstens ist im ganzen ersten Briefe keinerlei Anzeichen davon vorhanden, daß judaisierende Neigungen in K selber und spontan sich geregt hätten, und umgekehrt weist die zwischen 2, 17 und 3, 3 ff. stehende Anspielung ὥς τινές usw. in 3, 1 deutlich genug auf fremde Gäste hin. Folglich müssen in K vor II judaisierende Wanderprediger ihr Wesen gehabt haben, und auf sie müssen die Anspielungen des Pl hinsichtlich einer persönlichen Gegnerschaft bezogen werden. Ihre Charakteristik wird sich im Laufe von II noch bedeutsam vervollständigen. Auf den Begriff der Krämerhaftigkeit wird dabei ein besonderes Licht fallen durch die Anspielung darauf, wie wohl sich jene darauf verstanden, aus dem Dienst am Evangelium Erwerbsvorteile zu ziehen 11, 7 ff.; 12, 14 f. In der Umgebung von 2, 17 selber aber tritt dazu vor allem die Andeutung einmal eines Mangels an kraftvoller, dem Gehalte der Gottesoffenbarung lebendig zum Durchbruch helfender Wirksamkeit, der Vorwurf der Abschwächung der Lebensmacht des Evangeliums 2, 15 f.; ferner ein Hinweis auf die Neigung, mit Verdächtigungen gegen Pl selber zu arbeiten 3, 1 a, auf einen Mangel an freier zuversichtlicher Offenheit und ruhiger Sicherheit im Gefühl, einer großen Sache zu dienen 2, 17; 3, 1 b, auf die Gewohnheit, das, was an sachlicher Kraft fehlte, durch Rekommandierung und agitatorisches Spiel mit Autoritäten zu ersetzen, endlich und vor allem aber auf den kecken Versuch, die große Grenze zwischen Altem und Neuem Bunde (in einem noch näher zu bestimmenden Sinn) zu beseitigen. Daß Pl in bezug auf diese Rivalen von einer Vielzahl, einer Menge spricht, überrascht freilich. Daß er dabei freilich speziell und ausschließlich an K ge-

dacht habe, trifft nicht zu, vgl. das *ὥς τινές* in 3, 1 sowie 10, 12. Sie traten ihm ja aber nicht bloß in K in den Weg. Schon in Antiochien, dann auf dem galatischen Arbeitsfelde kreuzten sie seine Pfade (AG 15, 1 ff.; Gal 2 A u. B), und später wieder erscheinen sie neben ihm in Rom (Kl 4, 11; Phl 1, 15 f.; 3, 18), überall voll agitatorischen Eifers, aber nirgends fähig, eine große und schöpferische Arbeit zu tun, sondern mit einer Art sektiererischer Kraft und Zähigkeit sich im fremden Arbeitsgebiete einnistend und scheinbar höherer Rechte (und besserer Wahrheiten) mächtig in Ränken und Heimlichtuerei ihre Afterarbeit vollziehend.

Mit dem Blick auf diesen dunkeln Schatten schließt Pl in 2, 17 den mit 2, 12 begonnenen Gang von Mitteilungen und Urteilen ab. Die Aussage über die peinliche Lage in Troas ist darin fortgeführt und umgebildet in ein triumphierendes Bekenntnis von der gottgewirkten Kraft und Hoheit des apostolischen Dienstes. Das bildet aber nur die Einleitung zu einer umfassenden Ausführung (Bengel: nobilissima digressio), worin alle bisher angeschlagenen Motive, bereichert um das polemische, fortwirken, aber zugleich zu grandioser Steigerung sich erheben, alles aber um das schon in 2, 12—17 angeschlagene Thema kreist: Gott durchsetzt die menschliche Schwachheit im apostolischen Amt mit dem Erweis seiner Kraft und Herrlichkeit.

b. Herrlichkeit des apostolischen Dienstes: menschliche Schwachheit durchsetzt und verklärt von Gottes Kraft und Herrlichkeit 3, 1—6, 10.

α) Übergang 3, 1—3. In dem angefangenen Gedankengang unterbricht sich Pl selber, sei es um zu erklären: „Wir beginnen wiederum uns zu empfehlen“, oder um zu fragen: „Beginnen wir wieder uns zu empfehlen?“ Für jeden dieser Fälle zeigt die Unterbrechung durch die Raschheit, mit welcher sie nach kaum eröffneter Erörterung eintritt, daß sie nur aus einem akuten Anlaß, nämlich daraus verstanden werden kann, daß man in K von irgendwelcher Seite her gegen Pl ähnliche Vorwürfe erhoben hat, als ob er also durch rühmende Hervorhebung seiner Vorzüge und Leistungen sich Ansehen und freundliche Aufnahme zu sichern bestrebt und gewohnt sei (*συνιστάνειν* ohne prädikativischen Akkusativ beim Objekt vgl. Rm 16, 1). Schon 1 konnte ja übelwollendem Argwohn dieser Art manche Nahrung geben vgl. 2, 1—12; 3, 10; 4, 4—13; 9; 15, 10; der ZwBr aber hatte vollends und naturgemäß den Anspruch des Pl auf Geltung seines Amtes und Werkes vertreten. Offenbar hat Titus dem Pl davon berichtet, daß sich dessen die Gegner bemächtigt und üble Nachrede gegen ihn erhoben hätten, daß sich vielleicht auch bei der Gemeinde ein

bedenklicher Eindruck angesetzt habe und noch nicht völlig überwunden sei. Mit Frische und Freimut geht Pl darum darauf ein, tut es aber doch wohl im Sinne nicht einer Feststellung eines wirklich stattfindenden Daß, sondern einer Frage, die auf eine verneinende Antwort zielt. Jenes ist unwahrscheinlich 1., weil das voranstehende *ἀρχόμεθα* in diesem Fall überflüssig ist, ja den Gedanken verundeutlicht, da ja nicht, daß die Sache beginnt, sondern daß sie stattfindet und mit Recht oder trotz allem ungeniert stattfindet, zu betonen wäre; 2. weil 5, 12 ausdrücklich und zwar für eben den Zusammenhang, dem schon 3, 1 angehört, der Gedanke an eine Selbstempfehlung abgelehnt wird vgl. 10, 12 u. 17f. (mit 4, 2 u. 6, 4 verhält es sich sprachlich und sachlich anders vgl. 7, 11); 3. weil dann in 3, 1a auch schärfer, nämlich durch ein hinzutretendes *αὐτοί*, betont sein müßte, daß es eine Selbstempfehlung ist, die stattfindet. Es würde sich nämlich, läse man 1a als Aussagesatz: „Ja, wir fangen an uns zu empfehlen", 1b in scharfen Gegensatz zu 1a stellen und zwar die dortige Behauptung erläutern, begründen, verteidigen durch die gegensätzliche Frage, ob etwa gar für Pl ein Bedürfnis nach fremden Empfehlungsbriefen vorhanden sei, wo er doch voll befugt und in der Lage sei, selber für sich einzutreten. Dieser Gegensatz ist aber weder in 1a noch in 1b durch irgend etwas angedeutet. Betont ist in beiden Sätzen vielmehr der Verbalbegriff *συνιστάνειν* bzw. *συστατικῶν ἐπιστολῶν*; nicht also um die Frage nach dem Subjekt des *συνιστάνειν*, sondern um die Tätigkeit dieser Art drehen sich die Sätze. Das heißt aber dann, daß 1a und 1b nicht als Gegensätze sich gegenüber stehen, sondern sich vielmehr ergänzen zu einer Gesamtaussage, die das *συνιστάνειν* in jeder Form bestreitet. 1a ist mithin wirklich als Frage zu lesen mit verneinendem Sinne. Folgen im weiteren Verlaufe doch wieder Aussagen voll edlen Selbstgefühls, wie solche schon in 2, 17 geschahen, so besagt 3, 1, daß dabei — trotz entgegenstehendem Anschein — in Wirklichkeit kein *συνιστάνειν* stattfindet vgl. 12, 19. Das *ἀρχόμεθα* steht aber nun mit vollem Rechte: es bildet den Anfang eines Satzes, der einen Vorwurf ablehnt. Es klingt in ihm das gegnerische „Jetzt fängt er schon wieder an" nach, wird aufgenommen und abgelehnt zugleich. Durch die zweite Frage begründet Pl die in der ersten enthaltene Verneinung, indem er die absurde Vorstellung vorführt, zu welcher die in 1a abgelehnte Behauptung sich schließlich steigern müßte (*ἤ* an der Spitze einer zu apagogischem Beweis dienenden Frage nach vorausgegangener Behauptung I, 6, 9. 19; 10, 22; 14. 36; Aufforderung II, 13, 5; Mt 26, 53; Frage Rm 6, 3; *μή* verstärkt noch die ablehnende Kraft der zweiten Frage vgl. I. 1, 13). Durch die Nachstellung von *ὥς τινές* ist *χρήζομεν* ab- und herausgehoben; es betont also, daß Pl solcher Briefe nicht

einmal bedarf, wie gewisse Leute — nicht sowohl sie anwendeten, denn das steht zunächst nicht da, sondern ihrer bedurften und bedürfen, um sich den gewünschten Eingang zu verschaffen. Er, Pl, ist über ein derartiges Bedürfnis hinaus. Aus dem ἢ ἐξ ὑμῶν herauszulesen, daß jene τινές, nicht zufrieden damit, mit Empfehlungsbriefen nach K zu kommen, sich auch von dort wieder neue derartige Briefe zu verschaffen bemüht seien oder gewesen seien, empfiehlt sich nicht. Pl wird das ἐξ ὑμῶν aufgenommen haben, um, was ihn betrifft, das Bedürfnis nach solchen Briefen in jeder hier überhaupt denkbaren Richtung (vgl. 2, 16 ἐκ θανάτου εἰς θάνατον usw.) zu verneinen [3, 1]: *Fangen wir schon wieder an uns zu empfehlen? Oder bedürfen wir — wie gewisse Leute — etwa Empfehlungsbriefe an euch oder auch von euch?* [1]) Zu den Briefen dieser Art vgl. AG 18, 27; auch 15, 25 f.; Rm 16, 1; II, 8, 18 ff.; in seiner Weise den Philemonbrief. Profane Beispiele siehe Oxyrh. Pap. Nr. 32 mit dem Schluß in II, S. 318 f.; ebenda Nr. 292; Nr. 746 (Bd. IV); Chicago Pap. 4. [2]) Die τινές müssen den K wohl bekannt sein, also wohl mit zu den οἱ πολλοὶ καπηλεύοντες 2, 17 gehören. Nicht durch Taten, sondern durch Reklame wirken, auch durch solche, die andere für sie machen, ist ein Stück ihres Krämerbetriebs. Von wem hatten sie aber diese Briefe? Bestimmtes wird darüber nirgends mitgeteilt. Da es aber judaistische Agitatoren sind, um die es sich handelt, so werden es wohl Briefe aus Jerusalem gewesen sein, die ihnen Eingang verschafften, also von Autoritäten aus der Muttergemeinde der Christenheit (vgl. zu 11, 5 u. 12, 11 und die Zusammenfassung am Schlusse). Entwickelt Pl weiterhin aus der Anspielung auf diese Empfehlungsbriefe ein vielsagendes und mannigfaltiges Bild, so sieht man daraus, daß die Sache ihm, bei aller anscheinenden Flüchtigkeit der Berührung, doch lebhaft vor der Seele stand, daß sie also wohl auch zu denjenigen Momenten gehörte, die noch nicht seit langer Zeit in den Angelegenheiten mitwirkten:

---

[1]) AKLP lesen statt ἢ μὴ vielmehr εἰ μή. Sinn entweder: Wieder fangen wir an uns zu empfehlen. Dazu haben wir ein Recht, es müßte denn sein, daß wir . . .; oder: Nicht empfehlen wir uns (durch Frage ausgedrückt); das brauchen wir nicht, es müßte denn sein. Für ἢ μή sind aber auch die Zeugen des westlichen Textes. — Nach ἐξ ὑμῶν schalten die letzteren, aber auch KLP und syr. [1 u. 2] noch ein συστατικῶν. Pl hätte aber wohl, wollte er derartige Genauigkeit, mit schärferer Accentuierung geschrieben: ἐπιστολῶν συστατικῶν πρὸς ὑμᾶς ἢ ἐ. ὑ. συστ. Und selbst diese Form wäre schwerfällig, ja unrichtig, da die Präpositionalausdrücke nicht speziell mit συστ., sondern mit dem regierenden Substantiv ἐπιστολῶν sich verbinden.

[2]) Vgl. auch Tebt. Pap. II, 315, 29: ἔχι γὰρ συστατικάς (ohne Substant.; zu ergänzen aber wohl ἐπιστολάς) in einer Mitteilung über bevorstehende Kassenvisitation von den amtlichen Vollmachten des Visitators. Ähnlich a. a. O. 317, 39.

vielleicht hatte er speziell davon überhaupt erst durch Titus gehört. Besprochen hat er sie aber zunächst nicht im Sinne einer Rüge gegen jene so Empfohlenen, sondern um seine Überlegenheit über sie in dieser Hinsicht aufzuzeigen. Für ihn und die mit ihm Zusammengehörigen besteht in keinem Sinne das Bedürfnis nach Empfehlung und Empfehlungsbrief. Denn es gibt schon einen Brief dieser Art von allergrößter Bestimmtheit und Kraft, und der (daher der determinierende Artikel beim Prädikat vgl. 1, 12 den Artikel vor καύχησις) sind die K selbst.

Mit einem Asyndeton ist diese überraschende Wendung eingeführt, durch die Zusammenstellung von ἡμῶν und ὑμεῖς ist sie besonders akzentuiert. Das Bild besagt, daß das Dasein der k Gemeinde für den Pl das beste und entscheidendste oder wirksamste Zeugnis seiner Arbeit und seiner ἱκανότης 2, 17 bedeutet I. 9, 2. Für die noch nähere Bestimmung des Gedankens kommt es zunächst auf die Art an, wie das Bild sich weiter entwickelt. Die zwei diesbezüglichen Aussagen treten aber zueinander in eine gewisse Antithese. Denn etwas, was in Herzen hineingeschrieben ist, entzieht sich eben damit gemeinhin der Kenntnisnahme des Publikums. Die erstere Bestimmung ἐγγεγρ. drückt nämlich die Eigenart des hier in Betracht kommenden Briefes aus hinsichtlich der Art, wie ihn der Besitzer in seinem Besitz hat. Gemeinhin geschieht das ja so, daß dem Empfohlenen der auf das Pergament- oder Papyrusblatt geschriebene Brief für seine Hand oder Tasche übergeben ist, aus der und mit der er ihn dem Adressaten überreicht. Hier aber ist der Brief nicht auf irgendein tragbares Material, sondern in die Herzen geschrieben (vgl. Rm 2, 15; auch 10, 9ff. u. II, 5, 2, auch Jer. 17, 1). Er ist also im Besitz des Pl nicht in schriftlicher Form, sondern in Gestalt unmitttelbaren Bewußtseins, das nicht nach außen, sondern nach innen wirkt (Phl 1, 7; Rm 8, 27; I. 4, 5; 14, 25; anders 6, 11 u. 7, 3, wo die καρδία als Sitz des Gefühls der Liebe in Betracht kommt). (Die Lesart ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν will augenscheinlich die Kühnheit des Bildes ermäßigen.) Den Mut also, den jene τινές aus Empfehlungsbriefen schöpfen mochten, gewinnt Pl aus dem eigenen Innern, aus dem unverlierbaren Bewußtsein um das in K vollbrachte Werk. Kühn ist es dann wohl so fortzufahren, wie 2c geschieht, und ohne 2b würde die Metapher vielleicht einheitlicher sein; aber eine völlige „Verunstaltung" (so J. Weiß a. a. O. — vgl. zu 2, 15 — S. 32) ist 2b so wenig, daß das Bild vielmehr gerade durch das Antithetische darin recht reizvoll und umfassend wird: der Brief steht in den Herzen, und er kommt doch zugleich, wie mit rhetorischer Häufung der Begriffe gesagt wird, zur Kenntnis bei und wird gelesen von allen Menschen, wirkt also sowie nach Innen so auch nach Außen. ὑπὸ πάντων ἀνθρ. steht im stillschweigenden Gegen-

satz zu der beschränkten Wirkung der Empfehlungsbriefe der *τινές* und offenbar wohl auch zu der Letzteren Heimlichtuerei und Versteckspiel; es besagt also auch vor allem und zunächst dies, daß jener Brief sich niemands Kenntnisnahme entzieht, sondern in die freie Öffentlichkeit hineintritt. Man vgl. aber doch auch, wie Pl dem jungen Christentum überhaupt die Eigenschaft beilegt, weithin wahrgenommen zu werden, seiner Arbeit speziell aber eine ganz umfassende Ausdehnung zuschreibt, 2, 14; 4, 2; I, 4, 9; 1 Th 1, 8; Rm 1, 8; 15, 19; Kl 1, 6. 28.

Nur an die letzte der beiden partizipialen Näherbestimmungen schließt sich die weitere Aussage an, die, formell auf das Subjekt *ὑμεῖς* sich zurückbeziehend, näher dartut, wie es kommt, daß jene, die einen dem Pl in sein Herz geschriebenen Brief bedeuten, zu einem für solche weite Öffentlichkeit wirksamen Briefe werden, dadurch nämlich, daß von ihnen offenkundig wird, sie seien eine *ἐπιστολὴ Χριστοῦ*. Wie sehr das Bild in andere Richtung als vorher gebracht ist (vgl. zu 2, 15 oben S. 131), sieht man daraus, daß durch *διακονηθεῖσα* usw. der Brief hier als einer bezeichnet ist, der vermittels der Dienstleistung des Ap hergestellt, also auch von Christus selber verfaßt und hervorgebracht ist (*Χριστοῦ* = Gen. subj.) (zu *διακονεῖν* als Transitivum vgl. 8, 19f.; 2 Th 1, 18; 1 Pt 1, 12; 4, 10; Mk 10, 45; zur Sache I, 3, 5—9; 4, 1. 15; 15, 10; Rm 1, 5). Aus der besonderen Beziehung auf einen Empfehlungsbrief, der im Besitz des Pl ist, wird also die Metapher herausgenommen und verallgemeinert, indem der Gedanke, der sonst mit den Bildern von einem Ackerwerke oder Bauwerke Gottes u. ä. ausgedrückt ist, diesmal so in seine dem Zusammenhang gemäße Form gebracht ist. Die Gemeinde bildet einen Bestand, in welchem kein Geringerer als Christus seine Tätigkeit, seine Gedanken, seinen Willen niederlegt, einen Stoff, den er beschreibt und so zu einem Briefe von ihm selbst gestaltet. Die weitere Ausführung zielt mit ihrem gleich am Anfang eintretenden *ἐγγεγρ.* (nicht bloßes *γεγραμμένη*) darauf, die Eigenart jenes Briefes zu bezeichnen durch Nennung des Stoffes, auf welchem Christus ihn niederschrieb. Doch schiebt sich als Nebenbestimmung dazwischen noch die Aussage, daß jenes Schreiben nicht wie sonst mit Tinte (2 Jo 12; 3 Jo 13), sondern mit dem Geiste des lebendigen Gottes hergestellt sei (vgl. 3, 6; 6, 16; I, 2, 4f.; 1 Th 1, 9): durch Mitteilung des Geistes des Gottes, der lebendig heißt, weil er aller vergänglichen Fleischlichkeit überlegen, beständig tätig und in sich selber Lebensquell im höchsten Sinne ist, also durch Erzeugung eines neuen geistgewirkten, Freiheit und Heiligkeit und reichste Erfahrung der Gottesliebe, Christusgemeinschaft und Christusähnlichkeit in sich schließenden Lebensbestandes (3, 17f.; 5, 16f.; I, 6, 11; Rm 5, 5; 8, 2—11; Gl 4, 6; 5, 18 u. 22) ist

der Christusbrief zustande gekommen. Daß ein solcher Brief nur in Herzen geschrieben werden kann, ist klar. In die Aussage darüber kommt aber ein neuer Zug dadurch, daß sie sich zu antithetischer Form erweitert, dabei aber die Erweiterung herholt aus Vorstellungen, die nicht mehr streng mit dem Bild vom Briefe, sondern mit dem von der Herstellung einer öffentlichen Urkunde bzw. mit dem Berichte des AT von der Niederschrift der zehn Worte auf steinerne Tafeln gegeben sind (vgl. zu solcher Umbiegung eines Bildes, wie sie gerade Pl gerne vollzieht, 3, 10 f.; 12, 12; 1 Th 3, 7 u. 10; II, 5, 1; II, 2, 14 f.; 12, 12 u. oben S. 131). Doch wäre es falsch, diese Erweiterung hier lediglich aus der Beweglichkeit eines Geistes zu erklären, dem die Assoziationen leicht und von allen Seiten zuströmen. Es liegt ja am Tage, daß der Gegensatz zwischen Altem und Neuem Bunde alsbald aufs nachdrücklichste besprochen wird. Durch die Aufnahme jenes Bildes von den steinernen Tafeln kündigt sich also erstmals an, daß Pl vorhat, seine Ausführungen über seine *ἱκανότης* an jenem Gegensatze zu orientieren. Was Gott auf jene steinerne Tafeln schrieb, blieb doch eine äußere Mitteilung, die ihrer Wirkung auf die Menschen erst wartete und auf keinen Fall Herzensneuheit und Lebenskraft zu geben vermochte. Hier aber handelt es sich um eine Niederschrift auf (nach Jer 31, 31—33) weiches, empfängliches, bildsames, in Lebensbewegung stehendes und die ihm zugeführte Lebensbewegung ausbreitendes Material. Die Ausdrucksweise *ἐν πλαξὶν καρδίαις σαρκίναις* ist freilich von beispielloser Schwerfälligkeit und seltsam verschränkt, da *σαρκίναις* über *καρδίαις* hinweg zu *ἐν πλ.* zu ziehen ist. Die vortrefflich bezeugte Nebenform (*ἐν πλαξὶν καρδίας σαρκίναις*) (FK . . . it vulg. syr.[1] Iren. Orig.) erweckt gleichwohl Bedenken, da Pl ja schon von sich und seinen Gefährten, ja von sich und dem Mitverfasser des Briefes den Plural *καρδίαι* gebraucht 3, 2; 1, 22; 4, 6; 7, 3, hier aber um so weniger daran denken konnte, das Herz der Gemeinde als eine Einheit zu meinen (wie etwa 3, 15; Rm 1, 21; Eph 4, 18; 5, 19 usw.), da er doch gerade eine Vielheit von fleischlichen Tafeln benennt. Daß ferner aus einem ursprünglichen *καρδίας* das so weit verbreitete *καρδίαις* geworden sei, ist gewiß höchst unwahrscheinlich; eine Korrektur in umgekehrter Richtung empfahl sich von selber. Danach ist nicht *καρδίας*, sondern *καρδίαις* als ältere Textform anzusehen und doch zugleich wahrscheinlich als Glosse zu streichen. Also [3, 2—3]: *Der Brief für uns seid ihr, hineingeschrieben in unsere Herzen, kund und gelesen bei allen Menschen, indem es offenkundig wird von euch, daß ihr ein Brief seid Christi, von uns dienstbar zustande gebracht, eingeschrieben — nicht mit Tinte, sondern mit dem Geiste des lebendigen Gottes — nicht auf Tafeln von Stein, sondern auf fleischerne (Herzens-)Tafeln.*

Was die Gemeinde an sich durch die Wirksamkeit Christi ist, besagt 3; welche Bedeutung dieser ihr Bestand für Pl besitzt und daß diese Bedeutung seinem Bewußtsein um sich selber und zugleich seiner Geltung vor den Menschen zustatten kommt, besagt 2. Weil das alles aber objektive und offenkundige Tatsachen sind, darum braucht Pl keine Empfehlungsbriefe und darum bedeutet es keinerlei Selbstempfehlung, wenn er nun in hohen Worten von der Größe der apostolischen Arbeit redet. Zugleich aber vereinigt sich die Anspielung von 3, 3 mit der in 3, 1 und 2, 17 durch ihre Hindeutungen auf einen persönlichen und sachlichen Gegensatz zu einem Wink dafür, daß in dieser zweiten mit 2, 12 begonnenen Darlegung auch das Polemische, von dem 1, 15—2, 11 noch völlig frei war, stärker hervortreten wird.

β) Die Herrlichkeit des apostolischen Berufs bemessen an der Überlegenheit des Neuen Bundes über den Alten 3, 4—4, 7. Wie ein Stichwort, durch *δέ* gehoben, tritt an die Spitze *πεποίθησιν*, betont also, daß gefestigte Zuversicht der Gesichtspunkt ist, der jetzt zur Geltung gebracht werden soll und zwar, wie das zurückweisende *τοιαύτην* besagt, mit Bezug auf solches, was vorausgegangen ist. In dem Maße aber, wie *πεποίθησιν* hervortritt, stellt sich eben dies *τοιαύτην* in den Schatten: nicht das also, daß die *πεποίθησις* eine *τοιαύτη*, eine mit dem und jenem Inhalt erfüllte ist, will betont sein, sondern umgekehrt, daß derartiges sich gerade zu einer *πεποίθησις* zusammenschließt. Die Artikellosigkeit von *πεποίθησις* bestätigt das: nicht als gerade so und so inhaltlich determinierte Größe kommt die *πεποίθησις*, sondern der in Rede stehende Besitz kommt nach seiner Qualität als *πεπ.* in Betracht. Gedacht muß bei *τοιαύτην* zunächst an den Inhalt von 3, 1—3 werden, zumal da 3, 1 sich ja deutlich vom Vorausgehenden absetzte und diese so markierte Grenze jetzt nicht durch das tonarme *τοιαύτην* in der Art übersprungen werden kann, daß es sich ohne Vermittlung durch 3, 1—3 auf 2, 17 oder 14—17 zurückbezöge. Die *πεποίθησις* ist also die Zuversicht des Pl, weder einer Selbstempfehlung noch empfehlender Briefe zu bedürfen, weil das Vorhandensein der k Gemeinde selber eine christusgewirkte Beurkundung und Verbürgung bildet für seinen Beruf zum Apostel und seine apostolische Tüchtigkeit (vgl. das Verhältnis von 1, 13b, 14 u. 15). Andererseits liegt aber zwischen 2, 17 und 3, 1ff., wenn auch ein Absatz, so doch keine Kluft. Denn 3, 1 will ja nur das, was dort sich ausgesprochen hat, gegen einen naheliegenden Einwand wahren, um damit den Weg zu einer ausführlichen Darlegung hinsichtlich von 2, 14—17 und dem dort ausgesprochenen Preis der Herrlichkeit des Apostolats zu bahnen. In 2, 14—17 liegt also das Thema für die nachfolgenden Erörterungen, und was in 3, 2f.

gesagt ist, verhält sich zu jenem wie ein konkreter und darum beweiskräftiger Spezialfall zu einer allgemeinen Aussage. Indem daher πεποίθησις zunächst an 3, 1—3 sich anlehnt, nimmt es doch den Inhalt von 2, 14—17 in sich auf. Bestätigt wird diese Auffassung alsbald dadurch, daß in 3, 5f. nicht weniger als dreimal der Begriff ἱκανός wiederkehrt, der in 2, 16b so markant zum Gegenstand einer Frage gemacht worden war. Mit zwei ganz allgemeinen Bestimmungen wird dann die Art, wie Pl solche πεποίθησις in sich hegt, umschrieben, nämlich einmal διὰ τοῦ Χριστοῦ. Dies könnte bedeuten entweder, daß Christus es bewirkt, daß jene Tatsachen den Ap seelisch ermutigen, oder, daß durch ihn die Tatsachen hervorgebracht sind, auf welche solche Stimmung sich bezieht. Da aber eine πεποίθησις gar nichts ist ohne das Tatsächliche, von dem sie lebt und sich mit Inhalt erfüllt (vgl. Hermas Sim. 9, 22, 3: μέγα δαιμόνιόν ἐστιν ἡ αὐθάδεια καὶ ἡ κενὴ πεποίθησις), so greift hier in Wirklichkeit jenes Entweder—Oder gar nicht Platz, sondern es schließt sich Objektives und Subjektives zu einer Einheit zusammen. Christus bewirkte den Sieg des Ev in K und er bewirkt die ermutigende Wirkung dieser Tatsache in der Seele des Pl. πεποίθησίς ist ein wenig gebrauchtes Wort, aber ein satter Begriff vgl. 1 Clem 35, 2: πίστις ἐν πεποιθήσει. ἔχομεν bedeutet mehr als ein bloßes Haben, etwa = Innehaben, vgl. Rm 5, 1; 10, 2; 14, 22; 15, 4; I, 2, 16; 8, 1; 13, 1; 15, 34 usw. Durch beides wird die ruhige und sichere Stabilität des Zustandes hervorgehoben. An πρὸς τὸν θεόν vgl. Rm 15, 17 ist ungewöhnlich das πρός (πεποίθησις absolut 1, 15; 10, 2; Eph 3, 12; LXX 4 Kö 18, 19 und öfters bei Aquila z. B. Hiob 8, 14; Ps 4, 9; ebenso 1 Clem 2, 3 u. ö.; von Präpositionen treten hinzu 3, 22 εἰς; Phl 3, 4 ἐν; πεποιθέναι im NT und in LXX, wo es sehr häufig ist, nimmt zu sich εἰς, ἐν, ἐπί c. Dat. oder Acc., aber niemals πρός). Es steht hier demnach und auch gemäß seiner Stellung nicht in unmittelbarer Verbindung mit πεποίθησις, sondern bestimmt den ganzen Ausdruck π. ἔ. selbst samt dem Zusatz διὰ τ. Χρ. näher und ist also direkt vom Verbum abhängig: der Besitz jener so gearteten πεπ. besteht „Gott gegenüber, in der Beziehung zu ihm", d. h. jene Zuversicht hat den Punkt, an dem sie sich orientiert, den Pol, um den sie kreist, an Gott (verwandt mit κατέναντι θεοῦ 2, 17; ἐν προσώπῳ Χριστοῦ 2, 10, aber mit stärkerer Betonung der Objektivität des Verhältnisses); sie haftet nicht an irgendwelchen Zwischeninstanzen. In allem, womit sie zu tun hat, trifft sie auf Gott, sucht ihn, lebt von ihm, umfaßt ihn — im stillschweigenden Gegensatz zu einer anderen Zuversicht, die aus dem eigenen Leben oder, was hier noch mehr in Betracht kommen könnte vgl. 5, 11; Gl 1, 10; 1 Th 2, 4, aus der Beziehung zu anderen Menschen heraus sich

behaupten und gestalten möchte. Mit einem Satze von umfassender Beziehungsfülle, aber zugleich von größter Allgemeinheit nimmt also Pl die Fortführung seiner Darlegung auf [3, 4]: *Zuversicht aber solcher Art haben wir inne durch Christus in Beziehung zu Gott.*

Mit 5 beginnt dann die nähere Darstellung des Einzelnen, und zwar zunächst damit, daß in Form der Abwehr eines Mißverständnisses, das sich an 4 anheften könnte vgl. 1, 23, gezeigt wird, worin die von jener *πεποίθησις* umschlossene *ἱκανότης* ihren Grund nicht hat [3, 5a]: *Nicht* (soll damit gesagt sein), *daß wir von uns selber her tüchtig wären zu irgendwelchen Urteilen zu kommen* (Aor. incohat.?), *wie aus uns selber heraus.*[1] Die Hauptschwierigkeit des Satzes liegt in der Unbestimmtheit von *λογίσασθαί τι* (Itala, Pel. und Vulg. = cogitare, Ambr. = aestimare; Alte und Neuere denken an das urteilende Bestimmen teils des Inhalts der rechten Predigt, teils der Art und Weise der Amtsführung, teils der *πεποίθησις* und ihrer Gründe; manche lesen eine Steigerung hinein: auch nur etwas denken, geschweige denn reden oder handeln). Weder Wortfolge noch Zusammenhang heben nun *λογίσασθαί τι* irgendwie hervor, letzterer nicht, weil nichts in ihm vorhanden ist, wodurch er für *λ.* eine spezifische und anti-

[1]) Unsicher ist in der Überlieferung die Stellung von *ἀφ' ἑαυτῶν* (1. ℵBC . . *ἀ. ε. ἱ. ἐ. λ. τ.* . . .; 2. ADGPdg . . *ἱ. ε. λ. τ. ἀ. ἐ.* . . .; 3. KL syr² . . *ἱ. ἐ. ἀ. ἐ. λ. τ.* . . .) und selbst seine Zugehörigkeit zum Texte (in syr¹ fehlt es). Letzteres zweifellos ein bloßes Versehen; dies war leichter möglich, wenn *ἀ. ἑ.* unmittelbar (nach 2) vor *ὡς ἐξ ἑ.* stand, als wenn es entfernter davon war; also dürfte die Vorlage von syr¹ wie 2 oder wenigstens wie 3 gelesen haben. Vom Standpunkte des Inhalts aus würde sich diese Stellung empfehlen, wenn es möglich wäre, *ἀ. ἑ.* so mit *λογίζεσθαι* zu verbinden, wie wohl sonst bei Verben des Erkennens oder Urteilens (vielleicht Rm 1, 20; anders Gl 3, 2) durch *ἀπό* der Gegenstand eingeführt wird, an welchem eine Erkenntnis das Mittel hat, ihre Inhalte zu gewinnen, genauer, von welchem aus die Erkenntnis sich bildet. Von der gewöhnlichen Auffassung des *ἀφ' ἑαυτῶν* würde sich das merklich unterscheiden; denn nach dieser wären die *ἑαυτοί* vielmehr das Subjekt, das die Erkenntnis aus sich hervorbringt. Locken könnte zu solchem Versuche der Gewinn, daß dann das *λογίζεσθαί τι*, mit dessen näherer Bestimmung sich die Exegese soviel geplagt hat, von vornherein wenigstens einigermaßen konkreter lautete: an uns Erwägungen anzustellen und Urteile zu bilden, die also dann natürlich auch inhaltlich diesen Gegenstand des *λογίζεσθαι* in sich aufnehmen. Gleichwohl ist der Versuch abzulehnen 1. wegen der Gezwungenheit des Ausdrucks und wohl auch des Gedankens; 2. weil *ἀφ' ἑαυτῶν* durch einen recht geläufigen Gebrauch für die andere Bedeutung so gut wie festgelegt ist; 3. weil gerade die Verdoppelung der näheren Bestimmung unter Wechsel der Präposition, aber Festhaltung der allgemeinen Bedeutung der Lebhaftigkeit und Nachdrücklichkeit des paul. Stils entspricht. Vgl. 2, 14 u. 17. Wenn aber *ἀφ' ἑαυτῶν* in der gewöhnlichen Bedeutung genommen werden muß, dann empfiehlt sich die Wortfolge 1 am meisten, weil dabei Anfang und Ende des Satzes, also die beiden zumeist betonten Stellen einander korrespondieren.

thetische Bedeutung herstellte weder gegenüber der früher erwähnten πεποίθησις 3, 4 oder etwa dem λαλοῦμεν 2, 17, noch gegenüber dem nachfolgenden allgemeinen διακόνους 3, 6. Demgemäß ist anzunehmen, daß Pl λογ. gewählt hat im Sinne einer möglichst allgemeinen Ausdrucksweise. Dabei bleibt es aber natürlich in dem gemeinsamen Rahmen der ganzen Erörterung, die sich um die apostolische Amtstüchtigkeit und ihre Grundlagen dreht. λ. wird mithin jegliche Art von Erwägung meinen, die durch die evangelisatorische Tätigkeit des Pl gefordert wird, mag es sich dabei um ein Reden oder Handeln oder um innerliche Tätigkeiten handeln (vgl. 10, 2. 7. 11; 11, 5; 12, 6; Phl 3, 13; Rm 3, 28; 6, 11; 8, 18). Der Gegensatz zwischen ἐκ τοῦ θεοῦ am Schlusse von 6 und ἀφ᾽ ἑαυτῶν am Anfang beweist, daß letzteres zunächst mit ἱκανοί verbunden sein will, aber doch so, daß die enge Folge und sachliche Zusammengehörigkeit von ἱκανοί ἐσμέν mit λογίσασθαί τι dadurch nicht abgetan wird.[1]) ὡς ἐξ ἑαυτῶν nimmt dann jenen Gedanken noch einmal auf, um — in näherer Anlehnung an λογ., aber wieder ohne gegenüber ἱκανοί ἐσμεν deshalb beziehungslos zu sein, wie denn ἱκανότης ἐκ τοῦ θεοῦ als Gegensatz auch zu diesem ὡς ἐξ ἑαυτῶν gedacht ist — darauf hinzuweisen, daß die Erwägungen selber denn auch nicht so hervortreten, wie sie es tun, wenn sie aus dem eigenen, von keiner höheren Kraft gestalteten Innern der Subjekte hervorgehen. Der Ursprung jener ἱκανότης aus der Lebensbewegung des Pl selber ist damit in jeder Hinsicht und kräftigst verneint.

In 6 fügt καί im Relativsatze, indem es vor das den vorher herrschenden Begriff einfach festhaltende Verbum tritt, nicht etwas Zweites und Neues zu dem Vorausgehenden hinzu. Der Umfang des ἱκάνωσεν ἡμᾶς διακόνους κ. δ. ist ja auch weder größer noch kleiner als der von ἱκανοί λογίσασθαί τι in 5a oder von der damit identischen ἱκανότης in 5b. Es steht also nach Art jenes καί, welches zu einem allgemeinen Urteil den Hinweis auf die entsprechende Wirklichkeit hinzufügt, jenes also durch die Entwicklung ihres konkreten Inhalts verdeutlicht (vgl. Kühner-Gerth II, 2, 255; auch oben S. 41 und zu I, 7, 11, Bd. VII, 268 [3, **5b u.**

---

[1]) Zu ἀφ᾽ ἑαυτῶν Jo 5, 19 u. 30; 7, 18, 28 usw., aber auch Lc 21, 30. — Demetr. Phal. De eloc. weist den Redner an, nicht breit zu werden, sondern es dem Hörer zu überlassen, λογίζεσθαι ἐξ ἑαυτοῦ = aus sich selber heraus seine Urteile zu bilden. Ganz ähnlich ἀφ᾽ ἑαυτῶν αὐτὰ λογιζόμενοι bei Liban. p 914 D (und ὑφ᾽ ἑαυτῶν λογίσασθαι bei Aristid. Sic. 364). — Die dogmatisch interessierte Auslegung des Mittelalters nahm aus ἱκανοί den Gedanken heraus, der Mensch besitze zwar keine volle sufficientia, aber doch einen gewissen Grad von Geeignetheit für das Heil; die augustinische Richtung und die Reformation (Calv.) fand umgekehrt die Verneinung jeglicher natürlichen Fähigkeit — auch wieder, unter Überschreitung des Zusammenhangs, im allgemeinsten soteriologischen Sinne.

6a]: *Nein, unsere Tüchtigkeit stammt von Gott, der uns wirklich tüchtig gemacht hat zu Dienern eines neuen, nicht eines Buchstaben-, sondern eines Geistes-Testamentes.* διακόνους wird besser als Prädikatsakkusativ zu ἡμᾶς denn als Apposition verstanden: ἱκανοῦν ist also nach Analogie der Verba creandi und efficiendi mit doppeltem Akkusativ konstruiert. Zur Aussage von seiner Tüchtigkeit und von ihrem Ursprung fügt Pl damit den Hinweis auf den Gegenstand, an dem sich jene Tüchtigkeit auszuwirken hat. Er bestimmt ihn aber jetzt unter Anwendung eines neuen Begriffs und einer scharfen Antithese: καινῆς διαθήκης οὐ γράμματος ἀλλὰ πνεύματος. Entgegen der einfachen Wortfolge dürfte man nämlich die beiden Genitive γρ. und πν. nur dann von διαθήκης ablösen und mit διακόνους verbinden, wenn dies durch zwingende Gründe des Zusammenhangs oder sonstwie geboten wäre. Das ist aber nicht der Fall; ja der Begriff eines διάκονος πνεύματος (Gen. obj.) würde innerhalb der paulinischen Sprache und Vorstellungsart sogar etwas Seltsames haben, während der Begriff einer διαθήκη πνεύμ. (charakterisierender Genitiv) beidem durchaus angemessen erscheint (Rm 7, 6). Auffallend ist an dem ganzen Ausdruck, daß jegliche Determination durch den Artikel unterbleibt. Auch hier also will Pl nicht betonen, es sei die den K wohlbekannte κ. διαθ. mit ihrem ebenso wohlbekannten Geisteswesen, zu deren Dienst er tüchtig gemacht sei, sondern umgekehrt: das, wofür er tüchtig gemacht sei Dienste zu leisten und was an sich den K natürlich durchaus bekannt war, sei eine κ. δ. οὐ γρ. ἀ. πν. Damit ist auch der Zweck dieser Bestimmung gegeben: es soll durch den Nachweis der sonderlichen und einzigartigen Qualität des Gegenstandes der διακονία die Bedeutung jener gottgeschenkten ἱκανότης und die Größe einer πεποίθησις in solcher Sache ans Licht gestellt werden.

Die Antithese, deren sich Pl bedient, ist keine fiktive, sondern existiert in Wirklichkeit. Der „Judaismus“ (Gal 1, 13 f.) ist es, worin sich die eine, längst vorhandene διαθήκη vollzieht. Diejenige, die Pl von ihr unterscheidet, tritt ihr aber nicht bloß als eine vor kurzem entstandene, sondern als καινή gegenüber. καινός nämlich bestimmt einen Gegenstand als neu hinsichtlich seiner Beschaffenheit, nicht bloß hinsichtlich seiner Lebensdauer, und vergleicht ihn in diesem Sinne mit dem Alten als einem schon Dagewesenen, Abgenützten, Leistungsunfähigen, Verbrauchten. Allerdings lehnt sich Pl mit dieser Benennung des in der Gegenwart Gewordenen an eine prophetische Stelle des AT selber, also der durch die alte διαθήκη geschaffenen prophetischen Einsicht und heiligen Literatur an (Jer 31, 31 ff.). Das Bewußtsein, daß zwischen dem Alten und dem Neuen irgendwelcher Zusammenhang besteht, fehlt ihm also nicht (vgl. Rm 4; 9—11; Gl 3, 6—29).

Als neue kann eine jener alten gegenübertretende *διαθ.* dann wohl auch schon bezeichnet werden, wenn sie, unerachtet jener Zusammenhänge, doch neue Kräfte, höhere Ordnungen, eine neue Energie göttlichen Handelns in sich schließt, wie das da hervorgehoben wird, wo der im Alten geschehenen Anbahnung, Vorbereitung, Weissagung das Neue nunmehr als Erfüllung und Vollendung gegenübertritt (Rm 1, 1 ff.; Gl 4, 1 ff.; Eph 2). Unsere Stelle aber gibt dem Begriffe „Neu" eine ganz andere Intensität. Denn hier wird er expliziert durch die folgenden antithetischen Genitive, stellt also das Neue als den vollen und geraden Gegensatz des Alten dar. *διαθήκη* selbst ist die testamentarische Willensfestsetzung, worin Gott der Herr, seiner Kräfte, Ziele und Mittel mächtig, seine Beziehungen zu den Menschen und deren Verhalten zu ihm und das Erbe oder Gut, das er ihnen zugewendet, im Sinne seines Heilsgedankens regelt — ein Bund wohl, aber nicht im Sinne eines zweiseitigen Vertrags, sondern einer souveränen, den anderen Teil aber in Beziehung zu und in Gemeinschaft mit dem *διατιθέμενος* bringenden Ordnung. Die ganze Schwere des Satzes fällt aber auf den schließenden Gegensatz. Für *γράμμα* ist aus der Menge von Bedeutungen, zu denen es sich zu entwickeln vermag[1]), hier durch 3, 7, eine ganz bestimmte festgelegt: der Buchstabe als geschriebener. Als Charakteristikum der alten Ordnung, die, obwohl noch nicht genannt, dem Pl doch vorschwebt, erscheint also dies, daß sie sich mit Geschriebenem verband. Aber das muß in voller Schärfe genommen werden. Denn gerade in K konnte man ja recht gut wissen, daß Pl auch, ja gerade in seiner Arbeit innerhalb der neuen Heilsordnung sich auf den geschriebenen Buchstaben berief (I, 1, 19. 31; 3, 19; 9, 9 f.; 15, 3 f. 54) und daß er ebenso Worte Christi zu überliefern sich angelegen sein ließ, für deren Fortpflanzung in genauem Wortlaute gerade ihre Niederschrift besondere Dienste leisten konnte (vgl. I, 11, 23 ff.). Aber jetzt handelt es sich um etwas anderes, als darum, daß innerhalb einer *διαθήκη* auch Geschriebenes irgendwelche Bedeutung zu gewinnen vermag, nämlich darum, ob die Beziehung, die

---

[1]) In LXX: 1. = Schriftstück (schriftliche Verordnung; Brief) z. B. Esth 4, 3; 1 Mkk 5, 10; vgl. Lc 16, 6 f.); 2. = Buch (*γράμματα μνημόσυνα* = Chronik Esth 6, 2); 3. = Buchstabe oder auch Zeichnung (*γράμματα στικτά* = Tätowierung 3 Mo 19, 28; *διδάσκειν γράμματα χαλδαικά* = chaldäische Schrift lehren Dan 1, 4, *ἐπίστασθαι γράμματα* Jes 29, 11: lesen können vgl. Lc 23, 38). — *πρὸς γράμμα* = buchstabenweise (ohne Zusammenfassung der einzelnen Buchstaben zu Silben) Herm. Vis. 2, 1, 4; ebenso *γράμμα* der einzelne Buchstabe Barn. 9, 7 f.: *δι' ὀλίγων γραμμάτων* = mit ein paar Worten Ign. Rom. 8, 2; Polyk. 7, 3. — In den Papyri sehr häufig *μὴ εἰδὼς γράμματα* = einer, der nicht schreiben kann (in Urkunden zur Begründung einer Ersatzunterschrift), manchmal auch singularisch *μὴ εἰδὼς γράμμα* z. B. Greek Pap. II, 99.

sich Gott zu Menschen gibt, ihrem Wesen nach sich eines Buchstabens, also einer irgendwie äußerlich fixierten und auf diese äußere Kundgebung beschränkten Anordnung bedient. γράμμα muß demnach ein zum mindesten auf Gottes, des διατιθέμενος, Anordnung oder aber selber von ihm geschriebener Buchstabe sein, dazu bestimmt, den entscheidenden Mittelpunkt einer ganzen nach ihm zu benennenden διαθήκη zu bilden. Von derartigem ist im ganzen Umkreis der ntl Offenbarung nicht die Rede. Wohl aber tritt Gott im Alten Bunde dem Menschen wirklich mit einem Gesetze gegenüber, das sich als eine bloß äußere Mitteilung über den göttlichen Willen darstellt und nicht bloß überhaupt, gerade sofern es buchstäblich fixiert war, verpflichtete, sondern seine eigentlichste Grundlage hatte in den von Gott beschriebenen „Tafeln des Zeugnisses" (2 Mo 31, 18; 32, 15 f.; 34, 1. 28; 5 Mo 4, 13; 5, 19; 9, 10; 10, 4). Hat nun der Neue Bund kein γράμμα, so hat er ein πνεῦμα. Indem Pl diese διαθ. danach benennt, zeigt er, daß er sie hier ins Auge faßt, wie sie, auf Grund ihres Anfangs ἐν Χριστῷ, als göttliche Ordnung denen sich vermittelt, an denen sie sich verwirklicht: durch Geist, d. h. durch innerliche, mit Lebenshauch erfüllende, die Seele zeugend befruchtende Kundgebung und Selbstdarbietung Gottes, durch eine in die Gemeinschaft Christi ziehende Mitteilung heiligen göttlichen Geistes (I, 6, 11 12, 2).

Tüchtigkeit, der Selbstverwirklichung solch einer διαθήκη Dienste zu leisten, ist eine besonders hohe Gabe; sie läßt ihrem Inhaber das Herz freudig schwellen. Bevor wir aber der weiteren Ausführung darüber folgen, sind einige andere Punkte zu erledigen. Pl stellt das im Evangelium sich vollziehende Gotteswerk als eine Geistes-διαθήκη dar und unterscheidet sie aufs schärfste von der alttestamentlichen Gesetzes-διαθήκη. Schon daß er dies durch eine bloße knappe qualifizierende Charakterisierung tut, ohne sich näher über den konkreten Gegenstand zu äußern, den er meint, zeigt, daß er in K eine Bekanntschaft mit dieser seiner Vorstellungsart voraussetzt. Er muß also doch wohl schon in seinem eigenen missionarischen Unterricht dortselbst diesen ganzen Gedankenkreis erörtert haben. Aber war er denn berechtigt, die beiden διαθῆκαι in solch scharfe Antithese zu bringen? Die Frage ist zu umfassend, als daß sie hier in allen ihren Beziehungen, biblisch-theologischen, heilsgeschichtlichen, religionsgeschichtlichen, erörtert werden könnte. Wir haben nur die Aufgabe zu fragen, warum Pl gerade hier — anders als sonst etwa vgl. Rm 9 — diese Antithese schafft und warum er überhaupt mit Hilfe einer Antithese die Größe eines Dienstes beschreibt, dessen Herrlichkeit zu beschreiben ihm noch andere Mittel genug (vgl. 2, 15 ff.; 1, 1, 17 ff.; 2, 6 ff.; 3, 10 ff.) zur Verfügung standen. Soll nun die Ursache dafür nicht einfach überhaupt in der Beweglichkeit des

produzierenden Geistes — oder etwa in der Tätigkeit des inspirierenden Geistes — gesucht werden, so muß sie darin gelegen sein, daß Pl mit jener Antithese einer in K vorhandenen Verkennung der Eigenart und Bedeutung des apostolischen Amtes entgegentreten wollte und daß diese Verkennung aus einer falschen Bemessung des Verhältnisses zwischen alter und neuer *διαθήκη* hervorging. Das weist in der Tat, wie schon zu 2, 17 vorausgesetzt, auf die judaistische Agitation. Nicht als ob sie mit der Forderung gesetzlichen Gehorsams oder mit direkter Bekämpfung der Grundwahrheiten des Ev aufgetreten wäre — davon enthält unsere Stelle und überhaupt II keine Spur. Wohl aber muß sie den Gegensatz zwischen Altem und Neuem überhaupt verwischt, die Neuheit des Geistesprinzips verkannt und verkleinert, ja vielleicht sogar das *γράμμα* als das Klare und Feste, als das unmittelbar Göttliche in leitende Würde auch gegenüber dem *πνεῦμα* erhoben, das neutestamentliche Amt sozusagen unter die Garantie und in den Schattenkreis des alttestamentlichen gestellt haben.[1]) Pl stellt dem die gerade umgekehrte Wertung gegenüber — aber er konzentriert dabei allerdings auch seinerseits die alte *διαθήκη* um das *γράμμα*. Er konnte das tun, weil das Judentum überhaupt seit geraumer Zeit begonnen hatte, als das Entscheidende an der Gesamtgabe Gottes an Israel eben die Kundmachung des Gesetzes (des heiligen und seligmachenden) zu betrachten. Er tat es aber doch nicht etwa bloß in Akzeptation dieses vermutlich auch bei der judaistischen Opposition in K irgendwie wirksamen Standpunktes der Betrachtung. Er tat es vielmehr aus eigensten Motiven. In schwersten inneren Erfahrungen hatte er selbst erlebt, wie innerhalb jener *διαθήκη* gerade der Buchstabe des Gesetzes,

---

[1]) Eine völlig andere Auffassung von dem Sinn u. Zweck der Gegenüberstellung von Altem u. Neuem Bunde trägt Lütgert (Freiheitspredigt usw. S. 76 ff.) u. im Anschluß an ihn Schlatter (Kor. Theologie S. 31 f.) vor. Darnach verteidige sich Pl gegen den Vorwurf, daß er die Herrlichkeit Christi verhülle; gerichtet sei das gegen den gnostischen Libertinismus, der in K eingedrungen sei u. einen höheren u. freieren Christus als den Gekreuzigten zu verkündigen sich brüste. Und zwar führt Pl seine Verteidigung dadurch, daß er sein Ev mit der jüdischen Schriftauslegung vergleiche; an der könne man sehen, was Verhüllung des Ev sei; sein Ev sei Offenbarung der Herrlichkeit Christi (Lü.). Es ist mir unmöglich, mich in diese Auffassung hineinzudenken. Welchen Zweck sollte es denn haben, in den Kampf gegen jenen Libertinismus die jüdische Schriftauslegung hereinzuziehen? Und wo steht überhaupt etwas von dieser? Und behandelt Pl nicht alles, was er über den Neuen Bund sagt, als feste u. zugestandene Wahrheit, während nach Lü.s Auffassung gerade diese Behauptungen im Kampfe stehen? Pl illustriert die Herrlichkeit des Neuen Bundes durch das Gegenbild des Alten, nicht aber verteidigt oder beweist er sie. — Auch durch Schl.'s ergänzende Ausführungen scheint mir die vorauszusetzende Lage für 3 selbst nicht weiter geklärt u. die Auffassung von dem Zweck der Stelle im Sinne Lü.s nicht befestigt zu sein.

der zunächst nicht ihr einziger und nicht ihr ältester Inhalt war Gl 3, 17, doch durch seine unbeugsame Härte alles andere zurückdrängte, sich als der alles beherrschende auch dem Menschen darstellte, der in jener *διαθήκη* Gott suchte, und ihn an sich band. Wo eben überhaupt Gesetz und Buchstabe mit in Frage stehen, da beanspruchen sie ihrer Natur nach auch immer die führende Rolle. Aber jetzt wußte er sich in eine *διαθήκη πνεύματος οὐ γράμματος* gestellt und darum mit einer höheren *ἱκανότης* ausgerüstet; denn [3, 6b]: *Denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig.*

Freilich in welchem Zusammenhang steht 6b mit dem Vorausgehenden? Weil die Antwort darauf schwierig ist, so könnte man wohl versuchen, 6b überhaupt und zwar als Einleitung der dort zu entwickelnden Gedankenreihe zum Folgenden zu ziehen; es würde dann durch 6b insonderheit der in 7 auftretende Begriff *διακονία τοῦ θανάτου* motiviert. Allein 1. es würde dadurch zwar der ebengenannte Begriff, aber auch weiter nichts als er von dem ganzen folgenden Gedankengang vorbereitet sein; ein wirklicher und bewußter Aufbau des Folgenden auf 6b findet also doch nicht statt; 2. als bloße Einleitung und Anbahnung einer nachfolgenden Gedankenentwicklung verliert der Satz zu viel an Ton und Schwere für seine formale und inhaltliche Wucht; 3. es müßte dann 6b mit 7—11 zusammen, weil durch *γάρ* in Verbindung mit dem Vorausgehenden gebracht, irgendwie als dessen Begründung oder Erläuterung verstanden werden; das dürfte aber für 6b—11 viel weniger möglich sein als für 6b allein. Die Aussagen „er hat uns tüchtig gemacht“ oder „Unsere Tüchtigkeit ist von Gott“, die stehen freilich mit 6b in keinerlei durch *γάρ* zu bezeichnendem logischem Verhältnis. Wohl aber verträgt und verlangt der Begriff *καινὴ διαθήκη*, an welchem ja die Höhe jener *ἱκανότης* bemessen sein will, eine Erläuterung und Begründung noch über die durch *οὐ γρ., ἀλλὰ πν.* gegebene hinaus. Daß es sich hier um eine wirklich neue Gottesordnung handelt, das begründet und allen Wert, der dem Dienste an dieser Ordnung durch alles Bisherige zugemessen ward, rechtfertigt also Pl, indem er zum Nachweis, welches Mittels sich die alte und die neue Ordnung bediene, hinzufügt die wuchtige und schneidend scharfe, alle Trübung des Verhältnisses mit unerbittlicher Energie ausschließende Aussage ihrer gerade entgegengesetzten Wirkungen. Für *γράμμα* und *πνεῦμα* bleiben dabei notwendig die früher nachgewiesenen Bedeutungen in Kraft. Also freilich nicht, wie seit Origenes die Anhänger des Prinzips der Allegorie in der Schriftauslegung zu verstehen beliebten, buchstäbliche und geistliche, d. i. allegorische Auslegung. Aber auch nicht bloß der Unterschied einer äußerlichen und einer innerlichen göttlichen Kundgebung oder gar der Unterschied des

Dogmatisch-Fixierten und des Undogmatisch-Subjektiven. Sondern eine nach Mittel, Art und Wirkung verschiedene göttliche Kundgebung, dort äußerlich fixiertes und bloß gebietendes, mit dem vollen Ernste der göttlichen Majestät gebietendes Gesetz, und hier innerlich wirkender, nicht aus dem Gesetzeswillen Gottes stammender, sondern über ihn hinausgehender Geist. Jenes „tötet“, d. i. es überführt den Menschen von dem Gegensatz seines Wesens gegen Gott (Rm 3, 20; 7, 7), reizt diesen Gegensatz an, seine Energie zu steigern zu bewußtem Handeln gegen Gott (*ἐγὼ δὲ ἀπέθανον* Rm 7, 9; Gl 2, 19; Rm 5, 20; 7, 5. 8) und überliefert damit den Menschen dem Zorne (Rm 4, 15; Gl 3, 10), dem Verderben und Sterben in jeglichem Sinne des Worts (Röm 6, 23; 7, 10. 13. 24). Je unmittelbarer das Gesetz den göttlichen Willen ausspricht (Rm 7, 12) — und wo wäre das mehr der Fall als in einem von Gottes Majestät selber geschriebenen Buchstaben? — um so unausweichlicher ist diese seine tötende Wirkung am Menschen als am Sünder. Befindet sich der Mensch schon von Natur im Energiekreis von Todespotenzen Rm 5, 12 — in der Sphäre des *γράμμα* werden sie nicht überwunden, sondern realisiert und vollendet. So die — man beachte den kühnen Gegensatz zwischen der Bezeichnung dieser Ordnung als einer *διαθήκη* Gottes und ihrer tötenden, dem Sinn von Bund und Testament also völlig ungleichartigen, ja entgegengesetzten Wirkung — *διαθήκη γράμματος*. Ganz anders die *διαθήκη* des Geistes. Sie durchbricht den Zusammenhang des Todes, der den Menschen von Anfang umfängt, setzt ihn durch den Glauben in das Leben der Rechtfertigung um, entwickelt Kraft und Freiheit der Heiligkeit in der Seele, gibt für Seele und Leib das ewige Leben und macht durch das alles lebendig im umfassendsten Sinne (vgl. 3, 3. 17f.; Gl 5, 16; 6, 8; I, 6, 11; 15, 45; Rm 7, 6; 8, 2. 11).

[3, 7—11][1]. Ist damit Kraft und Wert und Größe der neuen *διαθήκη* gezeigt, so wendet sich Pl jetzt mit überleitendem *δέ* dazu, aus ihr und aus der Herrlichkeit, wie sie sogar dem Dienste der alten *διαθήκη* nicht versagt war, die überragende

[1]) In 7 schwankt die Überlieferung zwischen dem Plural (*ἐν*) *γράμμασιν* und dem Singular *ἐν γράμματι* (B D* G syr[1]); letzterer wahrscheinlich doch durch Angleichung an 6a und b entstanden. — In 9 haben ℵ A C D* G d, einzelne Zeugen der Vulgata, syr[1 u. 2] *εἰ τῇ διακονίᾳ . . δόξα*; B D[b] vulg. K L T dagegen *εἰ ἡ διακονία . . δόξα*; gegen letztere Form spricht aber doch sehr die durchgängige Art der Ausdrucksweise in 7—9 und 11, sowie die Unwahrscheinlichkeit, daß Pl, während er im Begriff, den Besitz der atl *διακ.* an *δόξα* als den geringeren darzutun, sich eines Ausdrucks bedient habe, die sie mit der *δόξα* geradezu identifiziert. — Das *περισσεύσει* von D d g syr[1 u. 2] in 9 kann leicht durch Korrektur aus *περισσεύει* (wegen *ἔσται* in 8) entstanden sein; eine Korrektur in umgekehrter Richtung aber ist gerade wegen 8 höchst unwahrscheinlich. — In 9b ist das ungewöhnliche *ἐν δόξῃ* (ℵ[c] D G K L P ist vg) wohl die richtige Lesart.

Herrlichkeit des neutestamentlichen Dienstes zu erweisen. Die Sätze, in denen er das tut, bilden in eigentümlicher Weise nicht eine Reihe, sondern eine Kette. Denn sie sind fast alle in der Form eines Schlusses a minori ad maius gebaut, so aber, daß der nachfolgende durch sein *γάρ* immer sich als Begründung gibt für den vorausgegangenen, wenngleich dieser sein Recht doch schon durch seinen eigenen Syllogismus erhärtet hat. Es malt sich so schon in der Schreibweise die enge Verknüpfung aller dieser, einerseits miteinander parallelen, andererseits sich begründenden Gedanken. Mit unerbittlicher Energie zieht dabei Pl die Konsequenzen aus 6 b: hat das *γράμμα* seine Wirkung daran, daß es tötet, so ist die ihm gewidmete Dienstleistung, d. h. das Berufswerk, welches der Ordnung des Buchstabens zu ihrer Verwirklichung hilft, ein Todes- d. h. ein den Tod schaffender Dienst. Doch welches ist der eigentlich? Das levitische Priestertum mit seinem Zeremonialdienst? Das hat Pl am allerwenigsten im Auge: denn das steht mit den Wirkungen, in denen die tötende Kraft der alten *διαθήκη* sich vollzieht, nur im losesten Zusammenhang. Die Gesetzeslehre des Rabbinentums, wie sie die jüdische Frömmigkeit beherrschte und in die christliche herüberzugreifen sich anschickte? Sie war ein Dienst des *γράμμα* im stärksten Grade. Aber sie war gar nichts für sich selber, sondern leitete ihr Recht ganz und gar her von Mose, und daß ihn in der Tat Pl im Auge hat, bestätigen Apposition und Prädikat zu *ἡ διακονία τ. θ.* Zuerst die Apposition. Daß *ἐν γράμμασιν* dabei zum Subjekte selbst zu ziehen und nicht mit *ἐντετυπωμένη* zu verbinden sei, ist wenig wahrscheinlich, so wenig es auch von vornherein unmöglich wäre („Dienstwerk des Todes, das an Buchstaben haftet oder in Buchstaben wirkt"). Vermutlich würde dann nämlich Pl fortgefahren haben *ἐντετυπωμένοις ἐν λίθοις*. Auch die Bildungsart der analogen Subjekte *διακονία τοῦ πνεύματος* usw. in 8, 9 a, 9 b beweist, daß auch *διακονία τοῦ θανάτου* nicht noch durch einen unmittelbar mit ihm zu verbindenden Zusatz (außer der Apposition) zu beschweren ist. Stilistisch kühn bleibt freilich diese Apposition. Denn in Buchstaben in die Steine hineingebildet (vgl. 2 Mo 36, 39 *γράμματα ἐκτετυπωμένα* [Al.: *ἐντετυπ.*] von der Schrift auf dem goldenen Stirnband des Hohenpriesters, die mit getriebenen Buchstaben angebracht war) ward nicht die *διακονία* selbst, sondern das Gesetz, dem sie sich widmet. Sofern aber die Aufgabe, Gotte zur Proklamation dieses Gesetzes und damit zum Vollzug von dessen tieferer Bestimmung zu helfen, mit jener Niederschrift des Gesetzes unmittelbarst verbunden war, bildet *διακονία . . . ἐντετυπωμένη* (das Todesdienstwerk steht selber auf den Tafeln) eine doch keineswegs unmögliche Metonymie. Auf jeden Fall ist aber gerade dadurch die *διακ. τ. θαν.* so eng mit den steinernen Tafeln ver-

bunden, daß die direkte Beziehung der *διαϰ.* auf Mose unvermeidlich ist. Ebenso aber bei *ἐγενήϑη ἐν δόξῃ*. Das kann anscheinend heißen „geschah in Herrlichkeit“ oder „geriet in Herrlichkeit = wurde verherrlicht“. Für die zweite Möglichkeit entscheidet weniger die Analogie zu dem *εἶναι ἐν δόξῃ* in 8, als vielmehr die zwingende Kraft eines überraschend umfangreichen Sprachgebrauchs, wonach *γίγνεσϑαι ἐν* immer das Versetztwerden in einen Zustand bedeutet.[1]) Der Parallelismus zwischen dem artikellosen *ἐν δόξῃ* des Vordersatzes und dem des Nachsatzes zeigt, daß beide im gleichen Sinne, also nicht von irgendeiner schon näher bestimmten Herrlichkeit, sondern von Herrlichkeit im qualitativen Sinne dieses Begriffs überhaupt zu verstehen sind (vgl. I, 15, 43; Rm 8, 18; 1 Pe 1, 11). Worin aber allerdings im Fall der alten *διαϑήϰη* diese Herrlichkeit bestand, sagt sofort der Konsekutivsatz, der nicht beabsichtigt, einen einzelnen vielleicht höchsten Erweis, sondern gerade jenes Geschehnis zu besprechen, in welchem der Eintritt in den Zustand der *δόξα* geschah — daß nämlich nach 2 Mo 34, 29 ff. Mose, als er vom Berge herabstieg und so oft er vor Jahve trat, mit glänzendem Angesichte zurückkehrte, so den Israeliten Gottes Aufträge ausrichtete und dann das Antlitz verhüllte — ein Wiederglanz der כְּבוֹד יהוה auf dem Angsichte seines Dieners (zu *δόξα* vgl. jetzt AG 22, 11; Offbg 21, 23).[2]) „Ver-

---

[1]) Vgl. darüber zu I, 2, 3 Bd. VII, S. 117, A. 1, sowie z. B. 2 Mkk 7, 8 *ἐν ἐσχάτῃ πνοῇ γενόμενος* (in den letzten Zügen liegend); 8, 5 *γενόμενος ἐν συστέματι* (d. h. als er eine Schar um sich gesammelt hatte); *ἐν στρατίᾳ γενέσϑαι* = zum Militär einrücken Berl. Gr. Urk. 1, 361, 14 f.; 2, 448, 14; *ἐν ὀρϑῷ γενέσϑαι* = in rechte Ordnung kommen ebenda 1, 248, 9; *ἐν δημοσίῳ γενέσϑαι* = in öffentliche Register aufgenommen werden Oxyrh. Pap. 719, 30; *ἐν ἀσφαλεῖ γενέσϑαι* = in Sicherheit gebracht werden ebenda 117, 10 (*ἐν ἀσφαλεῖ ποιεῖν* in Sicherheit bringen 530, 21); *ἐν ἔϑει γίγνεσϑαι* = die Gewohnheit annehmen Oxyrh. Pap. 471. Col. IV, Z. 77 f.; *ἐν νόσῳ γενόμενος* = krank geworden Berl. Gr. Urk. I, Nr. 5, II, Z. 19; *ἐν τῇ νομίμῳ ἡλικίᾳ γίγνεσϑαι* = ins gesetzliche Alter kommen ebenda I, Nr. 86, II, Z. 22; *ἐν ὑπωψίᾳ γίγνεσϑαι* = argwöhnisch werden ebenda I, 361, III, 16 f. Endlich für unsere Stelle besonders Galen., De dign. puls. III (nach Wettst.): *ἐν τοσαύτῃ γεγονὼς δόξῃ*.

[2]) Im Verständnis der atl Erzählung trifft Pl hier mit LXX und den übrigen alten Übersetzungen, mit den Targumen und Philo, Vita Mos III, 665: *ἡλιοειδὲς φέγγος ἀπαστράπτον* zusammen, mit LXX sogar sehr stark auch im Wortlaut (*ἦν δεδοξασμένη ἡ ὄψις τοῦ χρώματος τοῦ προσώπου αὐτοῦ* = קָרַן עוֹר פָּנָיו), während Aquila und Hieronymus herauslasen, das Antlitz Moses sei „gehörnt“ gewesen. Zur Vorstellung selbst vgl. übrigens Mt 17, 2 f.; 13, 43; AG 6, 15; Offbg 10, 1; auch Barn. 4, 10, wo es von Christus heißt, wenn er nicht in Fleisch gekommen wäre, so hätten die Menschen den Blick in seine Herrlichkeit nicht aushalten können; auch 1 Tm 6, 16. Nach Berachoth Kap. 2 leuchtete das Antlitz Moses wie die Sonne, Josuas wie der Mond; ebenso erzählten die Alten von Adam und anderen, welche dem Schöpfer näher geeint waren und mit dem hl Geiste angetan waren, so von Pinehas, als auf ihn der Geist kam, habe sein Angesicht geleuchtet

gehend" aber heißt diese δόξα nicht erst deshalb, weil sie nach dem biblischen Berichte — und die jüdische Haggada scheint in dieser Hinsicht nicht über dessen Mitteilung hinausgegangen zu sein — nur während der Gesetzgebungsperiode am Sinai sich zeigte und später nicht mehr, sondern schon deshalb, weil, wie Pl nach 3, 13 den Bericht von 2 Mo verstand, der Glanz überhaupt, nachdem der Auftrag aufgerichtet war, verschwand oder zurücktrat, so daß Mose deshalb sein Angesicht verhüllte. διακονία τοῦ πνεύματος ist der Dienst, in welchem sich die Mitteilung des Geistes vollzieht. Da weder in 9 noch in 11 in den Nachsätzen irgendwie ein futurischer Charakter der δόξα des n. t. Amts angedeutet wird und in 10 sie ohne Zweifel als eine schon gegenwärtige in Vergleich gestellt wird, so ist in 9 das ἔσται nicht von einer erst noch bevorstehenden Zeit, sondern im logischen Sinne als ein Futurum der Folgerung zu verstehen vgl. Rm 6, 2; 8, 32. In zeitlicher Hinsicht braucht es deswegen doch nicht die bloße Gegenwart zu sein, die von dem Verbum umspannt wird, sondern die ganze Dauer der Existenz jenes Amts in allen dabei möglichen Abstufungen etwa geringerer gegenwärtiger und späterer vollkommener Verherrlichung. διακονία τῆς κατακρίσεως ferner heißt der Dienst des Alten Bundes, weil durch das Gesetz Gott sein verdammendes Urteil über den Sünder spricht und ihn eben dadurch dem Tode überliefert (vgl. oben S. 153). In der Antithese dazu kann δικαιοσύνη nicht die sittliche Gerechtigkeit der Tat, sondern nur die Gerechtigkeit bezeichnen, die dem Menschen durch einen Rechtsakt Gottes zufällt, indem ihm der Glaube an Christus zur Gerechtigkeit gerechnet wird Rm 4, 5. Also [3, 7—9]: *Wenn nun aber der Todesdienst — in Buchstaben eingeformt auf Steine — mit Herrlichkeit angetan ward, so daß die Kinder Israel außerstande waren dem Mose gerade ins Angesicht zu schauen infolge der Herrlichkeit seines Angesichts, die doch verging — wie sollte nicht vielmehr der Geistesdienst in Herrlichkeit sein? Denn wenn dem Verdammungsdienst Herrlichkeit eignet, so ist um so viel eher der Gerechtigkeitsdienst überreich an Herrlichkeit.* (μᾶλλον in beiden Fällen im logischen Sinn zum Ausdruck der starken Notwendigkeit der Folgerung.)

---

wie eine Fackel, von R. Eliezer dem Großen, während des Lehrens seien aus seinem Angesicht Strahlen hervorgebrochen, daß man nicht unterscheiden konnte, ob es Tag sei oder Nacht (Pococcius, Ad portam Mosis p. 193). — Ähnliche Vorstellungen auf anderen Gebieten: Eunapius, Vita Sophist. p. 22 von Jamblichus; Marinus, Vita Procli p. 57 von diesem (himmlisches Licht auf dem Angesicht und um das Haupt); Porphyrius von Plotin (Vita Plot. 13); die Perser erzählten etwas derartiges von Zoroaster (Dio Chrysost. orat. 36) und überhaupt Heiden von ihren Göttern (Nonnus Lib. VIII Dionys. vers. 341 von Jupiters funkelnden Zügen, leuchtendem Bart und lichtem Antlitz).

Im Verhältnis von 9 zu 7 f. liegt eine deutliche Steigerung. Denn in 7 f. geht der Schluß nur darauf hinaus, überhaupt ein εἶναι ἐν δόξῃ zu behaupten, in 9 dagegen wird die Herrlichkeit der zweiten Stufe zugleich als eine unvergleichlich gesteigerte gekennzeichnet. In 10 wird nun, in Umkehrung der Vergleichungsweise, indem nämlich von der höheren Stufe auf die niedrigere zurückgeblickt wird, die Differenz zwischen beiden auf ihren höchsten Grad gebracht [3, 10]: *Denn überhaupt gar nicht in Herrlichkeit steht das, was in diesem Teilmaße verherrlicht worden ist, in Anbetracht der überschwänglichen Herrlichkeit.* καί vor γάρ behält (vgl. I, 5, 7; 11, 9; 12, 13) seine Neues hinzufügende und damit den Gedanken steigernde Bedeutung („sogar"); seine logische Kraft erstreckt sich auf den ganzen Satz, trifft aber eben deshalb zunächst das Verbum. Dieses bildet mit seinem Subjekt zusammen ein Oxymoron der schärfsten Art, indem gerade die Eigenschaft, von der die ganze Benennung des Subjekts überhaupt abgeleitet ist, ihm durch das Prädikat rundweg abgesprochen wird, schon bevor sie nur genannt ist. Die Subjektsbezeichnung selbst ist wesentlich allgemeiner gehalten als in 7 ff. (vgl. auch das Neutrum), ohne doch (vgl. den Artikel) die Beziehung auf den konkreten Gegenstand aufzugeben. Es sollen eben die beiden in Betracht kommenden bekannten Objekte hier unter Abstraktion von ihren Inhalten und Zwecken lediglich als Träger von Herrlichkeit miteinander verglichen werden. Daß es sich um keine wirklich ganz allgemeine Regel handelt, besagt auch ἐν τούτῳ τῷ μέρει schon durch sein auf den vorliegenden Fall hinweisendes, danach das μέρος bestimmendes τούτῳ. Der Ausdruck wurde bald speziell mit dem Subjekt verbunden (B. Weiß: die Herrlichkeit auf jener Seite), bald mit dem Prädikate und also als Näherbestimmung des ganzen Satzes genommen (= in dieser Beziehung und Vergleichung, Chry., Pesch. usw.). Beiderlei Auslegungen werden aber dem Begriffe μέρος wenig gerecht. Er begegnete uns bisher 1, 14 und 2, 5 und beide Male in dem Sinne einer logischen Teilung des B e g r i f f s, der immer nicht in seinem ganzen überhaupt möglichen Umfang oder Inhalt, sondern nur mit einem gewissen Teile davon in Betracht kommt. Wendet man dies auf 3, 10 an, so wird dadurch τὸ δεδοξασμένον limitiert in dem Sinne, daß bei jener alttestamentlichen Stufe an sich schon nur im r e l a t i v e n Sinne von Herrlichkeit die Rede war, wie denn bei den vorausgehenden Vergleichungen jene δόξα selbstverständlich als überbietbar betrachtet ward, und darauf weist das τούτῳ zurück; jetzt aber wird selbst diese Relativität noch verneint und eine völlige Abwesenheit des Begriffs Herrlichkeit behauptet. εἵνεκεν benennt den das Vergleichungsurteil bestimmenden Realgrund vgl. Xen. Comm. 4, 3, 3: ὅμοιοι τοῖς τυφλοῖς ἂν ἦμεν ἕνεκά γε τῶν ἡμετέρων ὀφθαλμῶν

(Kühner-Gerth II, 1, 462). Zu *ὑπερβάλλουσα* vgl. 3 Mkk 2, 23: *ὑπερβάλλων φόβος* = maßlose Furcht.

Von dem Höhepunkt in 10 steigt 11 abschließend wiederum herab zu einer nach beiden Seiten hin Positives anerkennenden Vergleichung im Sinne von 7—9. Hieß vorhin die Herrlichkeit auf dem Antlitze Mosis eine *καταργουμένη*, so jetzt die ganze *διακονία γράμματος* ein *καταργούμενον*, weil immer nur einem vorläufigen, keinem Endzwecke dienend und daher durch die neue Ordnung abgetan 3, 14; Rm 7, 4; Kl 2, 14; *τὸ μένον* ist dann die *διακονία τοῦ πνεύματος*, in welcher Gott seine eigentlichen und letzten Absichten verwirklicht. Sie „bleibt", wenn nicht als Dienst so doch mit ihren Wirkungen, dem Vollzug des neuen Bundes, in alle Ewigkeit (vgl. I, 13, 13). Sie „bleibt" aber auch insofern, als innerhalb der heilsgeschichtlichen Zeit ihr keinerlei Abgetanwerden droht durch das Aufkommen einer noch höheren *διακονία*. Dem Unterschied der Verbalbegriffe entspricht der Wechsel der Präpositionen: dort Herrlichkeit ein Zustand, d u r c h welchen sein Träger hindurchging, hier das Beharrende auch dauernd verweilend i n dieser seiner Zuständlichkeit [3, 11]: *Denn wenn das, was vergeht, durch Herrlichkeit hindurchgeht, dann steht um so viel mehr das, was bleibt, in Herrlichkeit.*

Unbestimmt wurde bei all dem bisher gelassen der Begriff *δόξα* selbst wenigstens hinsichtlich seiner Anwendung auf die Stufe des neuen Bundes. Daß sie hier nicht von äußerer und sinnenfälliger Herrlichkeit zu verstehen ist, geht schon daraus hervor, weil gerade um deswillen soeben der Herrlichkeit des atl Amtes eine Partikularität nachgesagt ward, die so gut wie gar keine *δόξα* bedeute. *δόξα* aber hieß jene eigentümliche Erscheinung in dem tiefen Sinne, daß darin Gottes Herrlichkeit sich an dem Gotte dienstbaren Menschen versichtbart. So wird die *δόξα* der neuen *διακονία* eben in all dem bestehen, worin Gott an deren Trägern seine überschwängliche Herrlichkeit sichtbar werden läßt, vor allem in den Geistwirkungen, die durch sie vermittelt sind, ebenso aber in dem Geistesleben, das an ihnen selber hervortritt (3, 18) und wohl auch in dem künftigen sonderlichen Herrlichkeitszustand, in welchem sich das Beharrende der neuen Ordnung in seiner Vollendung zeigen wird, also in jedem Sieges-, Macht- und Lebenserweise, den Gott an den Trägern jenes Dienstes und durch sie vollzieht. Daß dieser an solcher überragenden Herrlichkeit reich sei und bleibe, das ist die Zuversicht, die in 7—11 sich kundgibt. Soll aber der Zusammenhang dieser Auseinandersetzung über den Herrlichkeits- und Wesensunterschied des Alten und des Neuen Bundes mit dem Ausgangspunkt des Ganzen, dem in 2, 14—17 und in 3, 4 ausgesprochenen Bewußtsein um fruchtbare Wirksamkeit und wirkliche Tüchtigkeit im evangelischen Amte bewahrt

bleiben, dann muß jetzt gezeigt werden, wie das Bewußtsein um jenen Unterschied die apostolische Berufsübung in eigentümlicher Weise gestaltet. Das geschieht auch wirklich 3, 12—4, 2 bzw. 4, 6.

[3, 12] Daß es auf eine derartige Fortführung des Gedankens abgesehen ist, beweist die Wortfolge am Anfang von 3, 12. Denn an der Spitze steht und also als verbindendes Glied (*οὖν*) erscheint *ἔχοντες* (vgl. *ἐλθών* 2, 12; *εἰδότες* 5, 11); es kommt also eine Aussage darüber, was denn damit gegeben sei, daß solche *ἐλπίς* im Besitze von Menschen vorhanden ist. Wird dabei der Inhalt der vorher entwickelten Aussagen in dem Begriff *ἐλπίς* zusammengefaßt, so lehnt sich dies zunächst an den Gedanken an, der die Erörterung über den Unterschied der beiden Testamente abschloß in 3, 11, an den Gedanken also von dem Bleiben und der bleibenden Herrlichkeit der neuen *διαθήκη* und ihres Amtes. Aber dieses ihr *μένειν* hängt natürlich aufs engste mit ihrer inneren Qualität zusammen, wie sie sich nach den durch sie zu vermittelnden Gütern bestimmt 3, 6—9, und so umfaßt *ἐλπίς* den ganzen Inbegriff der dem neutestamentlichen Amte zugemessenen Qualitäten, natürlich unter eben dem Gesichtspunkt der aus ihnen fließenden unvergänglichen Herrlichkeit. 3, 6—9 hat davon gehandelt nicht im Sinne eines Nachweises der Kraft, mit der das die Seele belebt, sondern eines Nachweises der objektiven Zuverlässigkeit und des unausweichlichen Rechtes, womit für die neue *διαθήκη* jene höhere *δόξα* ausgesagt werde. Auch *ἐλπίς* bedeutet daher die Hoffnung nicht sowohl als seelische Stimmung, an deren Kräftigkeit etwa die nachfolgende Wirkung *χρώμεθα* . . . hinge, sondern die Hoffnung als die objektive Anwartschaft, die der neuen *διακονία* hinsichtlich ihrer Wirkungen und ihrer *δόξα* zusteht (Rm 8, 24; Eph 1, 8; 4, 4; Kl 1, 23). Damit unterscheidet sich auch der jetztige Übergang deutlich von dem in 3, 4. Denn dort sollte in der Tat erklärt werden, was es um die *πεποίθησις* als innere Zuversicht sei, nämlich in welcher Art sie so, wie sich kundgegeben hatte, im Menschen und Apostel vorhanden sei. Jetzt aber handelt es sich darum, was es für eine Bewandtnis mit der dem neuen Amte zugemessenen Anwartschaft und Anrecht auf *δόξα* höchster Art auf sich habe, nämlich welche Wirkungen dieses Objektive, falls der Mensch es sich zueignet, auf sein inneres Verhalten habe. Steht daher ein Begriff von 3, 12 in Korrelation mit *πεποίθησις* in 3, 4, so ist es nicht *ἐλπίς*, sondern *παρρησία*, und die Frage, ob durch *ἐλπίς* der Begriff von *πεποίθησις* nicht auffallend verengert sei, ist durchaus überflüssig. Was nun das Bewußtsein um diese hohe und unvergängliche Herrlichkeit des ntl Amtes wirkt, ist (d und g sowie Ambr. übersetzten *χρώμεθα* mit utamur; es ist aber zweifellos Indikativ) *πολλὴ παρρησία* (zu

χρώμεθα vgl. 1, 17). Das vieldeutige Wort[1]) wird hier durch den Zusammenhang genau genug bestimmt. Denn daß es vom Verhalten zu Menschen gebraucht ist und nicht von dem zu Gott, zeigt die alsbald beginnende Vergleichung mit dem eigentümlichen Verfahren des Mose gegenüber Israel. Dann hat man die Wahl zwischen der Bedeutung Freudigkeit, die sich nicht fürchtet, und Offenheit, die nichts versteckt und vor niemandem zurückhält. Der Gegensatz wieder zu dem Verhalten des Mose, aber auch die Explikation und Vertiefung, welche 3, 12 in 3, 18 und 4, 1 ff. finden, entscheiden für das letztere. Also [3, 12]: *Im Besitze nun solcher Hoffnung beobachten wir volle Offenheit.* Das Bewußtsein um die leben- und gerechtigkeitswirkende und unvergängliche Herrlichkeit des Neuen Bundes und seines Amtes hat demnach zur Folge, daß die Träger dieses Amtes das Evangelium und den Christus, von dem es handelt, in rückhaltloser und siegesfroher Offenheit darbieten. Denn an diesem Gegenstand der Verkündigung haftet keine Schwäche, keine Lücke, keine bloße Zeitweiligkeit, welche bei dem Hörenden Kritik und Widerspruch herausfordern oder den Redenden zu Vorsicht und Umgehung verlocken könnte (Calvin: aperta et plena Christi manifestatio); hier darf alles völlig aufgedeckt, alles ungescheut in helles Licht von jedermann gestellt werden.

Möglich und wahrscheinlich, daß Pl diese seine Aussage gebildet hat zunächst in Anspielung an das andersartige Verfahren der judaistischen Winkelmissionare, die, etwa wie Hausierer mit heimlichem und gar nicht rechtmäßigem Angebot, in emsigem Geheimbetrieb ihre Wahrheiten an den Mann zu bringen suchten und nie mit dem Letzten, was sie zu sagen hatten und wünschten, frei und ehrlich herausrückten (vgl. S. 135 f.). Aber indem er erneut auf die Erzählung von Moses leuchtendem Angesichte zurück-

---

[1]) Der Begriff von *παρρησία* vermannigfaltigt sich einmal dadurch, daß das Wort von seinem nächsten Bedeutungsgebiet, dem Reden (Jo 10, 24; AG 4, 13; Eph 6, 19) auf das der inneren Stimmung (1 Jo 2, 28) und das des Handelns und Seins (Jo 7, 4) übertragen wird; ferner dadurch, daß es von allgemeinen und innermenschlichen Verhältnissen (II, 7, 4) auf die speziellen Verhältnisse des Berufs (Phl 1, 20) und andrerseits sogar auf die Beziehung des Menschen zu Gott angewandt wird (Eph 3, 12; Hb 4, 16; 10, 19; 1 Jo 4, 17; 3, 21; 5, 14); endlich dadurch, daß der Gegensatz dabei in verschiedener Richtung gedacht wird, indem sich die Freimütigkeit des Redens, der Stimmung, des Handelns, gegen wen hin sie sich auch äußere, in Kontrast stellt a) zu einer teilweisen Verdeckung des Stoffes der *παρρ.* (*π.* also dann = rückhaltlose Offenheit Jo 11, 14; 16, 25. 29; AG 12, 29), b) zu einer Beschränkung des Bereichs, über den hin die *π.* wirkt (*π.* dann = volle Öffentlichkeit Jo 7, 4; 18, 20) oder c) zu einer Stimmung des Gemüts, welche das, was in ihm lebt, nicht zu verhüllen vermag (*π.* dann = unmittelbare und zuversichtliche, kühne Freudigkeit II, 7, 4; Eph 3, 12; Hb 4, 16; 10, 19; 1 Jo 2, 28 usw.).

greift, von der er einen ihm besonders charakteristisch erscheinenden Zug noch nicht verwertet hat, stellt er jene Selbstbeurteilung sofort in eine Antithese weit höherer Art. Von der Form, in der das geschieht, gilt, was Kühner-Gerth II, 572 über die Vergleichungssätze mit οὐχ ὡς sagt, daß nämlich in ihnen gerne eine Verschmelzung des übergeordneten Satzes mit dem Vergleichungssatze selber stattfindet, indem nur dieser vollständig ausgebildet wird, zu οὐχ aber aus dem Vergleichungssatz ein dem Hauptsatz anzupassendes Prädikat zu entnehmen ist. Im Deutschen drücken wir dies Verhältnis am besten durch „während" im Sinne einer umgekehrten Vergleichung aus [3, 13]: *Während Mose dagegen eine Hülle auf sein Angesicht legte, daß die Kinder Israel nicht ihren Blick hin richteten auf das Ende dessen, das abgetan ward.* In Frage steht dabei zunächst die Bedeutung des πρός c. Inf. ferner der Begriff τὸ τέλος τοῦ καταργουμένου, endlich aber die Deutung und Würdigung des Verfahrens Moses überhaupt. πρός c. Inf. kann an all den Bedeutungen teilnehmen, welche πρός überhaupt gewinnen kann, wenn es von der räumlichen auf logische Beziehungen übertragen wird (vgl. = in bezug auf Lc 18, 1; = im Hinblick auf Mt 26, 12; = mit der Wirkung, daß Mt 5, 28). Sollte aber in 3, 13 durch πρός ein maßgebendes Motiv (= im Hinblick darauf, daß) oder auch die erreichte Wirkung (= so daß) ausgedrückt sein, so müßte es heißen μὴ ἀτενίσαι δ ύ ν α σ θ α ι. Es bleibt also nur die finale Bedeutung übrig, die bei Pl in allen ähnlichen Infinitivkonstruktionen vorliegt 1 Th 2, 9; 2 Th 3, 8; Eph 6, 11 und auch der Verbindung von πρός im logischen Sinne mit Substantiven bei ihm vorwiegend innewohnt Rm 3, 26; 15, 2; I, 7, 35; 14, 12, 26; 15, 34 u. ö. (ein effektives πρός dagegen vgl. II, 1, 20; 10, 4; Kl 2, 23). Für τὸ τέλος usw. steht am festesten dies, daß τέλος hier nicht im Sinne von Endziel oder positivem Endzweck genommen werden darf, mag Pl auch anderwärts den Neuen Bund oder Christus in diesem Sinne das τέλος der alten Ordnung genannt haben (Gl 3, 24; Rm 10, 4). Denn hier widerspricht einer solchen Auslegung: 1. die scharfe Entgegensetzung, in die im ganzen Zusammenhang Alter und Neuer Bund gegeneinander gebracht sind; 2. die Zusammenstellung von τὸ τέλος mit τοῦ καταργουμένου, indem der Begriff Abgetanwerden notwendig auch τέλος in seine Sphäre zieht, τέλος als „Endzweck" aber gerade den Begriff καταργεῖσθαι einschränken, ja aufheben würde; denn was in einem Endzwecke fortlebt, wird insofern gerade nicht abgetan; 3. die ganze zugrunde liegende Erzählung gipfelt gerade darin, daß die Israeliten in den Glanz des Angesichtes Moses nicht zu blicken vermochten, schließt aber weder an sich noch auch in der Anwendung, die Pl jetzt und nachher ihr gibt, irgendeine Andeutung ein, durch die sie über sich in einem jener Auffassung

von τέλος entsprechenden Sinne hinauswiese. τέλος bedeutet demnach hier das Ende, den Abschluß (eines Seins oder einer Seinsform), ja Übergang in das Nichtsein vgl. 1 Th 2, 16; Lc 22, 37; Mk 3, 26; 13, 7; Hb 7, 3; Mt 24, 6. 14. Gemeinhin wird diese Bedeutung von τέλος allerdings dadurch gesichert, daß der Zustand hinzugefügt wird, der sein Ende erreicht. Hier dagegen tritt im Genetiv eine Benennung des Gegenstandes hinzu, der sein τέλος findet; aber auch er wird nicht konkret genannt, sondern einfach danach bezeichnet, daß er abgetan wird. Es steckt also in dem Verhältnis von τὸ τέλος zu τοῦ καταργουμένου ein Pleonasmus, der den Leser mit verdoppeltem Nachdruck darauf hinweist, daß es sich damals um Vergehendes handelte. Das Partizipium Präsentis hebt gerade diese Wesensart ohne alle Rücksicht auf die zeitliche Lage des Vergehens oder Abgetanwerdens hervor. Nach 3, 7 ist dies καταργούμενον, auf dessen Ende die Israeliten nicht hinblicken sollten, im nächsten Sinne der Glanz auf Moses Angesicht. Die Anwendung des verallgemeinernden Neutrums aber und die damit gegebene Rückbeziehung auf 3, 11 sowie die Art, wie Pl alsbald in 3, 14 den Begriff καταργεῖσθαι auf den Alten Bund überhaupt anwendet, zeigen, daß jener Glanz hier als Symbol allgemeinerer Tatsachen, nämlich der Herrlichkeit des mosaischen Amtes und der durch Mose vermittelten διαθήκη überhaupt genommen sein will. Pl erklärt also, Mose habe zu dem Behufe sein Angesicht bedeckt, daß die Israeliten nicht das Vergehen des darauf liegenden Glanzes wahrnähmen. Er setzt demnach voraus, daß jener Glanz nicht etwas Dauerndes gewesen sei. Zur atl Erzählung steht diese Voraussetzung und die ganze Vorstellung von den Gründen und Motiven des Verhaltens Moses in einem Doppelverhältnis. Denn einerseits wird dort die Verhüllung des Angesichts nach den jeweiligen Momenten der Kundgebung göttlicher Aufträge berichtet, ohne daß irgendein Grund dafür mitgeteilt wäre. Auch die Vorstellung, daß die Israeliten den Glanz nicht aushalten konnten 3, 7, bleibt, so leicht sich auch dem Leser ein derartiger Gedanke aufdrängt, der atl Erzählung selber fremd. Sie besagt nur, die Israeliten hätten sich wegen jenes Glanzes zunächst gefürchtet, in Moses Nahe zu treten, auf sein Zureden aber sich ihm zugewandt, also wohl auch während der Zeit, in welcher Mose ihnen seine Aufträge ausrichtete, und dann immer wieder, wenn er von Gott kam, jenen Glanz gesehen, bis Mose ihn verhüllte. Sowohl die in 3, 7 ausgesprochene Folge wie das in 3, 11 behauptete Motiv schöpft also Pl nicht aus direkter Mitteilung, sondern aus seiner Auffassung der Erzählung (oder aus rabbinischer Überlieferung?). Andrerseits aber scheint 2 Mo 34, 29—36 namentlich durch den Wortlaut von 34 direkt die Vorstellung auszusprechen, daß der Glanz sich durch den jedesmaligen Umgang

Moses mit Jahve erneuerte, eine Vorstellung, mit welcher dann die andere, daß er in der Zwischenzeit verblich, und weiterhin der Reiz, der Verhüllung ein solches Motiv, wie Pl hier, unterzulegen, fast notwendig zusammenhängt. Pl vergewaltigt also nicht den atl Bericht, wohl aber unterwirft er ihn einer näheren Bestimmung seiner Inhalte und zwar, was für 3, 11 das besonders Bemerkenswerte ist, jetzt in anderer Weise als oben 3, 7. Denn dort war für die Betrachtung der Erscheinung maßgebend ihr überstarker Glanz, der die Israeliten den Blick darauf nicht aushalten ließ; falls man also überhaupt nach einem Grund der Verhüllung fragen wollte, so lag es nahe ihn darin zu sucheu, daß die Blendung beseitigt werden sollte. Jetzt dagegen ist maßgebend das Verschwinden des Glanzes, und als Motiv erscheint die Absicht, dies zu verbergen. Durch die Wahl des Ausdrucks wird dieser Kontrast in den die Aussagen umgebenden und tragenden Vorstellungen noch verschärft. Denn indem 3, 13 das gleiche Verbum wie in 3, 7 angewandt ist und zwar eben dasjenige, welches sich recht eigentlich zum Ausdruck für die Wahrnehmung des Positiven an jener Erscheinung eignet, nämlich ihres auffallenden Glanzes, nicht aber ihres Verschwindens (*ἀτενίζειν* = angespannt beobachten), entsteht beim Hörer zunächst der Eindruck, als sei es wieder auf eine Konstatierung auffallender Strahlung abgesehen wie 3, 7b. Statt dessen aber schlägt die Feststellung ins gerade Gegenteil um: *πρὸς τὸ μὴ ἀτενίσαι* — — *εἰς τὸ τέλος τοῦ καταργουμένου*. Es liegt darin eine Wendung zu wuchtiger Ironie. Die Israeliten sollten etwas nicht zu sehen bekommen, aber das, was sie nicht zu sehen bekamen, war nicht eine *δόξα*, sondern ein *καταργούμενον*, das immer seinem Ende entgegenging. Versteht man den Satz aber so, dann folgt auch, daß — was zum Begriffe Ironie gehört — Pl den Gegenstand des *ἀτενίσαι* nicht benennt nach der Art, wie ihn das logische Subjekt des Satzes, nämlich Mose, dachte und etwa benannte, sondern daß er statt dessen eine Charakteristik anwendet, die vom Standpunkt des kritischen Beobachters, also von seinem eigenen aus sich bestimmt. Mithin schreibt Pl in Wirklichkeit weder Mose die Absicht zu, das Verschwinden des Glanzes zu verbergen und also die Israeliten zu täuschen — eine Auffassung, die zu manchen Künsteleien reizt, um den Pl nicht aliquid contumeliosum (Calvin) gegen Mose sagen zu lassen — noch braucht man das *πρός*, das sprachlich und formell als Intention Moses erscheint, umzudeuten zum Ausdruck der dem Mose unbewußten höheren Fügungen Gottes; sondern Mose wollte wirklich etwas verhüllen, nämlich den Glanz seines Antlitzes; aber was er tatsächlich verhüllte, war — vermöge einer höheren Ordnung der Dinge — *τὸ τέλος τοῦ καταργουμένου*. Eben aus der Absicht, diese ironische Wendung möglichst zu schärfen, erklärt

sich auch der Pleonasmus in *τὸ τέλ. τ. κ.* Für 12 und die dort behauptete *παρρησία* ergibt sich dabei rückwirkend erneut der Gedanke, daß diese im Neuen Bunde wohl am Platze sei, weil sie hier nicht Gefahr laufe, durch den tatsächlichen Verlauf der Dinge in ähnlicher Weise ironisiert zu werden, wie das Mose widerfahren war.

Damit hätte Pl in der Tat die begonnene antithetische Vergleichung beendigen können. Er führt sie aber fort, indem er eine Feststellung über die Beschaffenheit der Kinder Israel, die den Mose beobachteten, hinzufügt. Nur ist nicht etwa dieser persönliche Unterschied zwischen Gesetzesempfängern und dem Gesetzesverkündiger betont. Voran steht ja in 14 das *ἀλλ᾽ ἐπωρώθη*, hervorgehoben wird also die Tatsache, daß eine Verhärtung stattgefunden' hat, und nicht die Personen, an denen sie sich vollzog. Danach bestimmt sich auch der Sinn von *ἀλλά*. Man kann es nicht als ein korrigierendes „sondern" auf *μὴ ἀτενίσαι* zurückbeziehen; denn der Gedanke: sie sollten nicht hinschauen, sondern ihre Sinne wurden verstockt, ist offenbar formell durchaus schief und sachlich unbegründet. Der Versuch hinwiederum, das *ἀλλά* mit der Aussage von 12 in Beziehung zu setzen (wir reden in voller Offenheit, aber die Sinne der Kinder Israel sind verstockt — so Hofm. etc.), scheitert an dem Aorist. Dann kann *ἀλλά* nur aus dem eigentümlichen, an ein Oxymoron erinnernden Inhalt von 13 b erklärt werden. Pl hat jetzt den Widerspruch zwischen dem Verfahren des Mose und der wirklichen Qualität seiner Sache aufgedeckt. Dieser Widerspruch hätte geschärftem Geistesvermögen schon damals erkennbar werden sollen. Aber da fehlte es; nämlich **[3, 14 a]**: *Allein ihr Verständnis wurde verhärtet* [1]) — ein

---

[1]) Für *νόημα* ist zunächst zu beachten, daß *νοεῖν* recht eigentlich das eine sinnliche Wahrnehmung begleitende reflektierende Denken und das darin sich vollziehende Begreifen bedeutet. Vgl. Jo 12, 40: *ἵνα μὴ ἴδωσι τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ νοήσωσιν τῇ καρδίᾳ* vgl. LXX 2 Sam 12, 19; Mt 16, 9. 11; Mk 7, 18; 8, 17 f.; Rm 1, 20; Hb 11, 3. Bezeichnet *νόημα* seiner Ableitung gemäß im allgemeinen das Produkt dieser geistigen Tätigkeit (2, 11; 10, 5 LXX Baruch 2, 8; 3 Mkk 5, 30), so hier, wo es das Objekt zu *πωροῦν* bildet, die Tätigkeit selber (vgl. zu *καύχημα* oben S. 46, A. 1), also die verständnisvolle Wahrnehmung als Mittel, hinter einem äußeren einen inneren Tatbestand zu entdecken vgl. 4, 4; Phl 4, 7 (so auch Plutarch Conviv. 197 E *θέλγειν νόημα* durch einen Gesang). *πωρόω* endlich von *πῶρος*, in der ärztlichen Sprache = der sich beim Zusammenwachsen eines Knochens bildende Callus, eigentlich = Kalkstein, dann = steinartige Härtung, also = verhärten, unempfindlich machen, die Reizfähigkeit wegnehmen z. B. den Augen Hiob 17, 7 (zur Wiedergabe des hebr. כָּהָה = trübe werden, erlöschen), in Itala, Vulgata, Pel, Ephr. wiedergegeben mit obtusi, in Pesch. fälschlich = excaecati. Von wem, ist hier nicht zu fragen vgl. Eph 4, 18 (in Rm 11, 7 ist Ursächer der *πώρωσις* Gott, in II 4, 4 Ursächer eines ähnlichen Vorkommnisses der Satan). Im AT Verstockung

Urteil, das alsbald durch den Nachweis bestätigt wird, wie der damals nicht überwundene Mangel an rechter Einsicht bis in die Gegenwart sich fortsetzt [3, 14 b]: *Denn bis auf den heutigen Tag liegt fort und fort die nämliche Hülle auf der Vorlesung des Alten Testaments.* Die παλαιὰ διαθήκη ist hier wie in 3, 6 die einstige, jetzt überholte göttliche Gemeinschaftsstiftung selber, nicht aber im literarischen Sinne das AT, letzteres schon deshalb nicht, weil von dem AT als solchem nicht wohl gesagt werden kann, was in 3, 14 von dem Alten Bunde gesagt wird, ὅτι . . καταργεῖται. Zu einem Gegenstand der Lesung aber wird diese διαθήκη insofern, als die sie begründende Gesetzesproklamation in Schrift gefaßt und also als literarische Größe fortgepflanzt wird.[1]) ἐπί könnte an sich auch den Anlaß bezeichnen, bei welchem sich die in Rede stehende Tatsache vollzieht. Da aber in diesem Falle die Frage, worauf denn das κάλυμμα liege, unbeantwortet bliebe, so wird es das Richtige sein, ἐπί im örtlichen Sinne = auf zu nehmen. Daß es mit ἀνάγνωσις, also nicht mit einem Gegenstand, sondern mit einer Handlung oder einem Geschehnis verbunden ist, das wider-

---

bald als selbst verschuldet 2 Mo 8, 32, bald als göttliche Strafe 2 Mo 4, 21; 7, 13; Jes 6, 16.

[1]) Die Übertragung eines Begriffes von der Sache selbst auf deren schriftliche Aufzeichnung liegt an sich nahe und ist hier insonderheit noch dadurch vermittelt, daß schon innerhalb der grundlegenden Ereignisse selber eine solche urkundliche Aufzeichnung der wesentlichsten Grundlagen der neugestifteten Gottesordnung stattfindet und so τὸ βιβλίον τῆς διαθήκης entsteht 2 Mo 24, 7 (vgl. 2 Kö 23, 2. 21; 1 Mkk 1, 57 von der ganzen Thora; Sir 24, 23 von dem Gesetze Mosis). Wohl nicht ohne Einfluß der prägnanten Ausdrucksweise des Pl in II, 3, 15 bildete sich dann in der kirchlichen Sprache die Gewohnheit aus, die beiden Teile der Bibel als παλαιὰ und καινὴ διαθήκη zu bezeichnen. Vgl. Origenes De princ. IV, 1; Tertull. Adv. Marc. 4, 1; Lactant., Instit. IV, 20 — Bei „Lesung" des AT denkt Pl, da er nicht den einzelnen Juden, sondern das jüdische Volk oder die Gemeinde vor Augen hat, gewiß an die synagogale Vorlesung desselben. Ob ihm dabei zugleich die (ob damals schon vorhandene?) Gewohnheit der Juden vorgeschwebt haben mag, die Thorarollen mit einer Hülle zu umgeben, die bei der Lesung abgenommen werden mußte? Oder in v. 15 die Gewohnheit der Juden, beim Gebet und bei der Schriftlesung in der Synagoge das Haupt mit der טלית zu bedecken? Dann läge in 14 noch ein besonderer Bildlichkeitsnachdruck auf μένει und in 15 auf καρδίαν. Aber jene Gewohnheiten waren den Korinthern in der Hauptsache doch wohl recht unbekannt, kamen also für ihr Verständnis der Aussagen nicht in Betracht. Wichtiger ist zu erinnern, daß die gottesdienstliche Schriftlesung der Juden sich, entsprechend der inneren Entwicklung des Judentums in der nachkanonischen Zeit, recht eigentlich um die Thora Mosis konzentrierte. Denn nur in bezug auf die Thora war durch streng geordnete lectio continua dafür gesorgt, daß sie (in einem dreijährigen Zyklus) vollständig zum Vortrag kam: sie bildete auch den Mittelpunkt des sabbatlichen Hauptgottesdienstes und geschah außerdem noch in den Nachmittagsgottesdiensten des Sabbats und in den Wochengottesdiensten; die Prophetenlektion bildete den Schluß, war frei und fand nur am Sabbat-Vormittag statt.

spricht jener Auffassung nicht: die Handlung des Lesens vollzieht sich unter der Hülle, sofern auch bei der lesenden Wiederholung des Gesetzes der wahre Sachverhalt in bezug auf Höhe, Geltung und Herrlichkeit des Gesetzes sich verbirgt bzw. infolge der Verständnisstumpfheit der Hörer nicht erfaßt wird. *τὸ αὐτό* drückt die Identität der gegenwärtig vorhandenen mit der auf Mosis Angesicht liegenden Hülle aus in der Art, in welcher überhaupt eine zunächst äußere Tatsache mit einer geistigen, in der sie sich fortsetzt, identisch zu sein vermag. Auch auf diesem gelesenen Gesetze liegt also ein Glanz. Ist es doch eine Kundgebung der göttlichen Majestät selber und also von ihrer Herrlichkeit durchleuchtet. Jedoch sein Glanz ist von vorübergehender Natur. Aber das Gesetz verbirgt diese Vergänglichkeit seines Wertes vor dem Hörer, indem die Lesung desselben in der Überzeugung geschieht und die Überzeugung wirkt, als wäre es der abschließende, unüberbietbare Ausdruck des göttlichen Willens. Und doch gehörte nur ein etwas regsameres, hinter das Geheimnis der Umhüllung dringendes Verständnis dazu, um zu verstehen, daß jener Glanz verschwindet, hier also die Herrlichkeit Gottes auch nicht vollkommen sich darstellt. Wie eben Mose mit dem Widerspruch, in den er unbewußt geriet, einer höheren göttlichen Ordnung erlag, so spricht auch das Gesetz, was es sagt, klar und frei heraus und muß doch, während es mit dem Anrecht auftritt, das göttlicher Ursprung verleiht, zugleich das Schicksal einer bloß vergänglichen Bedeutung über sich ergehen lassen. Es spricht diese seine Vergänglichkeit nicht selber aus und trägt so eine Hülle für Leser und Hörer. Ganz in die Richtung dieser Auffassung weist der Zusatz *μὴ ἀνακαλυπτόμενον ὅτι ἐν Χριστῷ καταργεῖται*. Zwei Versuche der Erklärung dürfen dabei von vornherein als abgetan gelten: 1. die enge Verbindung des Partizipiums mit dem Prädikate *μένει*, als wäre letzteres nur verstärkte Kopula und ersteres das eigentliche Prädikatsnomen (Luther, Heinr. = bleibt unenthüllt); denn gerade durch das eine lange, lange Frist überblickende *ἄχρι* . . bekommt *μένει* besonderen Nachdruck und volle Selbständigkeit; 2. die Auffassung, als wäre *ὅτι* Relativpronomen zu *κάλυμμα* = die Hülle bleibt unenthüllt, welche in Chr. abgetan wird; denn in diesem Falle könnte der Satz höchstens mit dem (die Identitat bezeichnenden) *ὅ*, nicht aber mit dem qualifizierenden *ὅτι* eingeleitet sein. Syntaktisch am nächsten liegt es dann wegen der Übereinstimmung des Genus zwischen *κάλυμμα* und *ἀνακαλυπτόμενον*, auch wegen der begrifflichen Verwandschaft beider *μὴ ἀνακαλυπτόμενον* als partizipiale Nebenbestimmung zu dem Subjekt *κάλυμμα* zu ziehen; *ἀνακαλ.* muß dann in der Bedeutung aufdecken = die Hülle abnehmen und das *ὅτι* als begründend genommen werden: die Hülle bleibt liegen und wird nicht abgenommen, weil sie (scil. nur oder erst) in

Christo abgetan wird.[1] Subjekt zu *καταργεῖται* ist dann also *κάλυμμα,* und *καταργεῖσθαι* zwar nicht identisch, aber synonym mit *ἀνακαλύπτεσθαι.* Doch bestehen mehrfache Bedenken gegen diese sprachlich durchaus mögliche Auffassung: 1. das so eigenartig eintretende *μὴ ἀνακαλυπτόμενον* wäre durchaus entbehrlich und könnte ohne den geringsten Schaden für den Gedanken, ja sogar mit Gewinn an Deutlichkeit weggelassen werden; 2. *μή* (statt *οὐ*) wäre einigermaßen verwunderlich, da *μὴ ἀνακαλ.* in diesem Falle ja nicht sowohl einen selbständigen Partizipialsatz bilden, sondern sich in der Art eines partizipialen Attributs zum Subjekte dem Hauptsatz anfügen würde; 3. der Begriff *καταργεῖν* ist im ganzen Zusammenhang nicht auf die Hülle, sondern auf das von ihr bedeckte und durch diese Bedeckung als ein *καταργούμενον* gekennzeichnete bezogen, sei es der Glanz auf dem Angesichte Moses 3, 8, sei es das Amt und das Wesen des Alten Bundes überhaupt 3, 11 und 13; er paßt auch an sich nur schlecht zur Vorstellung von einer Hülle, die doch nicht überhaupt beseitigt, sondern nur weggenommen zu werden braucht (vgl. 3, 16: *περιαιρεῖται*); 4. eine Particula exclusiva (etwa nach Art von Gl 2, 16 *οὐ καταργεῖται ἐὰν μὴ ἐν Χριστῷ* oder nach Rm 3, 28) dürfte wohl auf keinen Fall fehlen; 5. der Gedanke „und diese Hülle wird nicht abgenommen, weil sie erst in Christo abgetan wird" ist so überhaupt für den Leser im vorliegenden Zusammenhang durchaus unvollständig und erfüllt den ihm zuzuweisenden Zweck erst durch die Ergänzung, daß gerade bei der synagogalen Lesung diese *κατάργησις ἐν Χριστῷ* tatsächlich nicht geschieht. Denn an sich könnte diese Lesung auch in einer Weise stattfinden, daß dabei das Abgetansein des Alten zum Bewußtsein käme. Rechnung

---

[1] So zunächst die Lateiner. Von den Italazeugen schreibt d: dum non revelatur, quoniam in Christo aboletur; g: non revelatum (bzw. quod non revelatur), quoniam . . .; ähnlich Ambr., Pel., Vulg., Pesch., Ephr., aber auch die Griechen; in neuerer Zeit zahlreiche Ausleger von Calvin (nec tollitur eo quod . . .) bis Hofmann, Mey.-Heinr., Schmie., Schnedermann, B. Weiß. — *ἀνακαλύπτειν* eigentlich = durch Wegnahme der bedeckenden Hülle entblößen, sei es einen Gegenstand, sei es einen Zustand oder innere Lage, dann aber auch = die Hülle selber aufdecken z. B. LXX 5 Mo 22, 30 *ἀνακαλύπτειν συγκάλυμμα* vgl. Jes 47, 2 *ἀνακαλύψαι τὸ κατακάλυμμα*; auch Eurip. Iph. A. 321 *ἀνακαλύπτειν βλέφαρον* = das Augenlid, das als Hülle dient, aufdecken und so das Auge aufmachen (Aristot. De sens. 5). — Die zweite oben vorgetragene Auffassung haben sich angeeignet u. a. Fritzsche, Emmerling, Osiander, eventualiter auch Schmiedel (und Bousset). — Stünde *κατήργηται* um den Unterschied des prinzipiellen und tatsächlichen anzudeuten, oder wäre das Subjekt zu *καταργεῖται* etwa durch ein einen Gegensatz vorbereitendes *ἐκείνη* herausgehoben, so könnte man wohl mit *μὴ ἀνακαλυπτόμενον* den Satz schließen und mit *ὅτι* ein begründendes, aus 14 c und 15 f. bestehendes Satzgefüge beginnen lassen: „. . . bleibt liegen ohne aufgedeckt zu werden. Denn in Christus ist (oder wird) er (zwar) abgetan; aber bis heute . . ."

kann man diesen Bedenken tragen nur durch die Annahme, daß *μὴ ἀνακαλυπτόμενον* als absoluter Partizipialakkusativ zu verstehen sei, wie derselbe zur Einführung eines weiteren Moments nicht selten an Stelle eines Genetivus absolutus erscheint und zwar dann, wenn das Partizipium ohne bestimmtes Subjekt steht, wie z. B. bei unpersönlichen Verben *ἐξόν, πρέπον* (= indem es erlaubt ist, sich ziemt), bei unpersönlichen Passiven wie *δεδογμένον* und unpersönlichen Redensarten mit dem Neutrum eines Adjektivums und *ὄν* wie *δῆλον ὄν* (vgl. Kühner-Gerth II, 87 ff.), wobei in unserem Falle auch noch jenes Merkmal des Sprachgebrauchs vorhanden ist, wonach diese Akkusative „mit einem Infinitiv oder einem Nebensatze verbunden zu sein pflegen, die als grammatische Subjekte zu betrachten sind". Subjekt zu *καταργεῖται* selber ist dann *ἡ παλαιὰ διαθήκη*, und der Satz besagt also [3, 14 c]: *Ohne daß sich dabei enthüllt, daß es in Christus abgetan wird.* Der Satz enthält also jetzt keine Aussage mehr über den Grund, weshalb auf dem Lesen des Alten Bundes jene Hülle liegt, sondern beschreibt die Aussage von 14 b nur noch näher bzw. erklärt, worin eigentlich jene dort behauptete Verhüllung ihr Wesen habe. *ἀνακαλύπτειν* steht in Paronomasie zu *κάλυμμα*; das Präsens *καταργεῖται* steht zeitlos vom bleibenden, in mannigfaltiger Art und doch steter Gleichheit sich verwirklichenden Wesensverhältnis. Prinzipiell i s t ja der alte Bund in Christo abgetan, d. h. in die Unwirksamkeit gesetzt, sofern er durch den in Chr begründeten neuen überholt ist und also nicht mehr dazu dient, das Verhältnis der Menschen zu Gott zu regeln. Abgetan w i r d er aber auch empirisch, so oft jemand der Herrschaft des Gesetzes sich entschlägt und in Christus ein nicht durch Werk und Lohn, sondern durch Gnade und Glauben bestimmtes Verhältnis zu Gott gewinnt. Das Gesetz an sich und als solches führt aber zu diesen Einsichten nicht, trägt eine Hülle, und so können es die Juden lesen und lesen es wirklich fort unf fort, ohne daß es zu einer Enthüllung des wahren Sachverhalts von dem Vergehen des Glanzes des Gesetzes kommt.

Auch in Rücksicht auf die Verknüpfung von 15 mit 14 empfiehlt sich die zweite der vorgetragenen Auffassungen. Denn zwar *ἀλλά* verknüpft in jedem Falle 15 mit dem in *μὴ ἀνακαλυπτόμενον* enthaltenen negativen Gedanken, entspricht also diesmal, anders als in 14, einem „sondern". Nimmt man aber *ἀνακαλυπτόμενον* als Attribut zu *κάλυμμα*, so drängt sich die in 15 vollzogene Veränderung in der Verwendung des Bildes vom *κάλυμμα* (vorher auf der Lesung, d. h. auf dem Gelesenen, jetzt auf dem Herzen) so nahe an 14, daß sie doch merklich hart erscheint; im anderen Falle aber wird durch *ἀνακαλυπτόμενον* usw. eine gewisse Distanz zwischen beiden Bildern geschaffen. Also [3, 15]: *Sondern*

bis heute liegt, so oft (ἡνίκα ἄν c. Conj. Praes.) *Mose gelesen wird, eine Decke über ihr Herz hin.* Wie es kommt, daß nach 14 auf der Lesung des Alten Bundes die Decke, nämlich die von Mose her schon bekannte, immer noch liegen bleibt und nicht die wünschenswerte Enthüllung geschieht, das also wird hier schließlich beleuchtet durch die Tatsache, daß noch immer auf dem Herzen oder über das Herz hin (der Lesenden und) der Hörenden (αὐτῶν bestimmt sich durch den Zusammenhang von selber) eine Decke liegt. (Zu ἐπί c. Acc. vgl. Mt 9, 2; Mk 4, 38; Lc 2, 25; Jo 1, 32 und Blaß § 43, 1; zur Veränderung der Bildrichtung oben S. 131, Anm. 1.) Wie einst nach 14 die Stumpfheit des Verständnisses der Israeliten letztlich die Schuld trug, daß ihnen nicht klar wurde, was sich auf Moses Angesicht unter der Hülle begab, so liegt es schließlich an den Herzenszuständen der Juden überhaupt, wenn sie fort und fort dem Alten Bunde gegenüber dem Irrtum erliegen, etwas, was abgetan ist und wird, für etwas bleibend Gültiges und ewig Unersetzliches zu erachten. Es herrscht eben bei ihnen eine innere Verschleierung, welche die Wahrnehmungsfähigkeit der Seele trübt und einengt; sonst hätten sie gerade im Umgang mit dem Gesetze merken müssen, daß es nicht lebendig macht und nicht in die Seligkeit führt, sondern die Sünde aufweckt und steigert und also Zorn anrichtet (vgl. Rm 5, 20; 7, 7 ff.; Gl 2, 16 ff.; 3, 19 ff.; Phl 3, 6 ff.). (Vgl. Chrysost. z. St. δόξα γὰρ νόμον πρὸς Χριστὸν ἐπιστρέψαι.) Das κάλυμμα auf ihren Herzen ist also die Wirkung der fälschlicherweise gerade am Gesetz sich festigenden toten Werk- und Selbstgerechtigkeit. Eine Darlegung, die so weit entfernt ist, nach 3, 14 eine entbehrliche Glosse zu sein (Heinr., abgeschwächt Mey.-Heinr.), daß vielmehr erst durch sie der Parallelismus zwischen dem einstigen und dem bis in die Gegenwart dauernden Zustand vollendet und erst jetzt die Darlegung des Sachverhalts wirklich abgeschlossen, dieser auf seine letzten Wurzeln zurückgeführt ist.

Nicht ohne einen Lichtblick schließt Pl diese Darlegung der mit Mose einsetzenden Verdunkelung [3, 16]: *Sobald es* (ἡνίκα ἄν c. Conj. Aor.) *sich aber zum Herrn bekehrt, wird die Hülle weggenommen.* Als Subjekt des Vordersatzes kann in keinem Falle τὶς gedacht werden weder in dem allgemeinsten Sinne von „jemand“ überhaupt noch auch in dem engeren von „einer unter den Juden“. Denn da das Subjekt nicht eigens ausgedrückt ist, so muß es aus dem Vorhergehenden entnommen, also in dem gesucht werden, was dort entweder grammatisches oder auch logisches Subjekt ist; als jenes käme in Betracht καρδία, als dieses αὐτοί oder υἱοί Ἰσραήλ oder auch die um die gottesdienstliche Lesung sich sammelnde und zugleich die Hülle über das Herz hin habende israelitische Volksgemeinde, in keinem von beiden Fällen aber τὶς. Grammatische

Korrektheit spräche für *καρδία*; aber als Subjekt zu *ἐπιστρέφειν* ist dies ganz und gar nicht gebräuchlich und hier um so weniger anzunehmen, als *καρδία* im Zusammenhang recht eigentlich als Organ der Wahrnehmung und Empfindung, nicht aber als Organ sittlichen Tuns, wie *ἐπιστρέφειν* es doch ist, in Betracht kommt. Also ist Subjekt die Volksgemeinde in der beschriebenen Bestimmtheit. Ob ihre Bekehrung gerade als Massenbekehrung und in der Endzeit gedacht ist oder als eine in vielen Einzelbekehrungen sich verwirklichende Gesamttatsache, danach ist hier nicht zu fragen, zumal da schon das Präsens des Hauptsatzes zeigt, daß nicht die Zeitlage des Ereignisses bestimmt werden will, und im Zusammenhang überhaupt der Nachdruck nicht darauf liegt, wann und ob das Ereignis der Bekehrung eintritt, sondern darauf, daß, wenn es eintritt, sich dann auch die im Hauptsatz ausgesagte Wirkung einstellt. Ist aber Israel Subjekt zu *ἐπιστρέψῃ*, dann ist *κύριος* nicht Gott, sondern Christus. Daß der Satz sich an 2 Mo 34, 34 anlehnt, wird angesichts des dortigen Wortlauts (*ἡνίκα δ᾽ ἂν εἰσεπορεύετο Μωυσῆς ἔναντι Κυρίου λαλεῖν αὐτῷ, περιῃρεῖτο τὸ κάλυμμα*) nicht zu bestreiten sein. Indem aber Pl durch diese Bemerkung sich reizen ließ, einen Antitypus dazu in der Gegenwart aufzusuchen, hat er bei der Übertragung zugleich charakteristische Veränderungen vorgenommen, nicht am wenigsten darin, daß *περιῃρεῖτο* dort medial, *περιαιρεῖται* hier aber passivisch gemeint ist. Letzteres nämlich ist gewiß, wenn doch im ganzen Zusammenhang auch das Vorhandensein des *κάλυμμα* oder der ihm entsprechenden Zuständlichkeiten, soweit sie die Hörer des Gesetzes betreffen, nicht als deren Tat, sondern als ein sie beherrschender Zustand gedacht ist (vgl. 14 *ἐπωρώθη*, 15 *μένει* und *κεῖται*). Darauf, daß G o t t das *κάλυμμα* dann wegnehme, ist freilich auch durch nichts hingedeutet (so wenig wie umgekehrt bei *ἐπωρώθη*); es ist vielmehr einfach der Vorgang als solcher ins Auge gefaßt und als seine Ursache höchstens und nur die allernächste, nämlich die Bekehrung selber, zu denken. Weggenommen aber wird die Hülle, sofern mit der Bekehrung zu Christus für einen Juden ganz von selber die Erkenntnis verbunden ist, daß durch Christus die gesetzliche Ordnung des Verhältnisses zwischen Gott und Menschen abgetan ist (Gl 2, 16 ff.), daß also das Gesetz nur für einen interimistischen Zweck vorhanden ist, daß in Christus gerade die Gerechtigkeit erreicht wird, die das Gesetz nicht zu beschaffen vermochte.

Welch eine Wirkung von der Zuwendung zum Herrn ausgehen wird, ist damit gesagt. Von selbst ist dadurch ein Übergang angebahnt zu den umfassenderen Aussagen verwandter Art in 3, 17 f. Ein Übergang — aber nicht eine zu 16 hinzutretende anhangsartige Begründung oder Erläuterung (wie Osi., Klopper usw.

annehmen, Mey.-Heinr. δέ = nämlich); denn in diesem Falle müßte die Verbindung durch γάρ hergestellt sein. Die Unsicherheit überhaupt, die in der Auslegung öfters in bezug auf die Einfügung von 17f. in den Zusammenhang hervorgetreten ist, verschwindet, wenn man außer dem δέ von 17 selber noch beachtet, daß der Gedankengang, der mit 17 beginnt, sich zunächst bis 4, 1f. erstreckt, dort aber in eine Aussage mündet, in welcher 3, 12 umfassender wiederkehrt. Was zwischen jenem Anfang und diesem Endpunkt liegt, ist dann nicht eine mehr oder weniger entbehrliche Einschaltung sachlicher Erörterungen in eine Aussage persönlicher Art,[1]) sondern der nähere Nachweis der beginnenden und schließenden Aussage persönlicher Art durch die Aufzeigung des diese Art begründenden geschichtlich-persönlichen Zusammenhangs. παρρησία hatte Pl von sich und seiner Amtsführung behauptet und bis jetzt dazu erklärt, daß er sich damit nicht an das Vorbild Moses anlehne; denn von diesem gehe eine Art der Tätigkeit aus, welche Verhüllungen anwendet oder noch unter Verhüllungen steht. Er hat diesen Gedanken dann dahin noch erweitert, daß nicht bloß der Stifter und sein Buch, sondern schließlich die Gemeinde und nicht bloß in der Vergangenheit, sondern in der noch andauernden Gegenwart es ist, woran das Verhülltsein sich vorfindet, und daß dieser Zustand erst mit der Zuwendung zum Herrn wird überwunden werden. Wenn nun nicht am Zusammenhange mit Mose — woran haftet denn jene παρρησία? Positiv beantwortet das der zweite Teil der Erörterung, eben 3, 17—4, 2. Ist dies die Antithese, auf die das Ganze angelegt ist, dann knüpft δέ in 17 nicht bloß an 16 an, sondern stellt κύριος in Gegensatz zu dem Mose, an dem sich zuerst die Aussage über die παρρησία orientiert hatte [3, 17]: *Der Herr aber ist der Geist; wo aber der Geist des Herrn (herrscht), (herrscht) Freiheit.*[2]) Die Frage, ob nicht etwa doch τὸ πνεῦμα in 17a als Subjekt zu gelten habe und ὁ κύριος als Prädikat (so vielfach die altkirchliche Auslegung), ist durch jenen Nachweis des Zusammenhangs von vornherein verneint. Aber in welchem Sinne heißt hier der Herr τὸ πνεῦμα? Steht beim Prädikatssubstantiv der Artikel, so besagt dies, daß nicht einem Gattungsbegriff das Subjekt subsumiert (Jo 3, 6; 4, 24), sondern daß es mit einer determinierten und also individuellen Größe in irgendeinem Sinne identifiziert werden soll vgl. I, 10, 4; 11, 24f.; Jo 6, 35a; Eph 2, 14. Im bisherigen Zusammenhange erscheint

---

[1]) So neuerdings wieder Lietzmann, sogar mit der kühnen These: 17 ist wieder einer jener Sätze, die den Gedankenfortschritt in einer für uns schwer begreiflichen Weise unterbrechen.

[2]) ℵ^c D^b u. c GKLP . ., die Alt-Lateiner dg, vulg, syr² schieben vor ἐλευθερία ein ἐκεῖ — wahrscheinlich ein den Gedanken und den Satzbau verdeutlichender Zusatz.

aber *πνεῦμα* determiniert durch den Gegensatz zu *γράμμα* in 3, 6, und wenn diese Entgegensetzung auch seitdem nicht buchstäblich wiederholt ist, so bleibt sie doch in Erinnerung, ja wird sogar direkt durchgeführt, sofern in 3, 14f. wiederholt vom Lesen des Alten Bundes die Rede ist und also die Vorstellung, daß er auch grundlegend mit einem *γράμμα* verbunden sei, wachgehalten wird. *πνεῦμα* war dabei aber diejenige Kraftgröße, in deren Auswirkung Gott seine neue Bundesstiftung zu einer wirkliches und neues Leben höherer Ordnung schaffenden Einrichtung gestaltet, also das gottentstammte Lebensprinzip, das im Neuen Bunde sich mitteilt. Wird nun von Christus gesagt, daß er dieses *πνεῦμα* sei, so zeigt alsbald 17b, daß dies nicht im Sinne einer wechselseitigen persönlichen Identität gemeint ist; denn hier wird das *πνεῦμα* als eine Art von Besitztum dem Lebensstand dessen eingefügt, der hinsichtlich seiner persönlichen Art und Besonderheit Herr heißt. Durch 17a kann dieses Verhältnis nicht im voraus verneint sein. Heißt es dann hier „der Herr ist der Geist“, so besagt das, daß das Geistwesen Christo nicht zusteht wie irgendein äußerlicher Besitz, sondern bei ihm mit dem Sein innerlich verknüpft ist, daß er sein Sein als Herr gerade darin hat und bestätigt, daß mit ihm zugleich und überall jenes *πνεῦμα* gegeben und in Wirksamkeit gesetzt ist. Christus ist, prinzipiell betrachtet, nicht Gesetz, sondern Geist, nämlich Inhaber, Erschließer, Vermittler des Geistes. Wer immer darum in der Gemeinschaft Christi steht und an ihr seinen Bestimmungsgrund hat, der wird notwendig Geistesart an sich tragen. Qualität und Grund und Wesen also der Wirkungen, die von Christus ausgehen, ist damit in charakteristischem Unterschied bestimmt zu dem *γράμμα,* das von Mose proklamiert ward und den Alten Bund des Todes instituierte. Vgl. I, 15, 45, wo Christus in einer auch formal ähnlichen Antithese hinsichtlich der Seinsbeschaffenheit, womit er sich in seine Wirkungen hinein betätigt, als *πνεῦμα ζωοποιοῦν* bezeichnet ist.)[1]) Ist so das Geist-Sein

---

[1]) Die alte Exegese erschwerte sich das Verständnis des Satzes dadurch, daß sie alsbald den trinitarisch-dogmatischen Begriff von *πνεῦμα* substituierte. Dann lief der Satz auf persönliche Identität hinaus, und um naheliegenden Konsequenzen davon auszuweichen, kehrte man Subjekt und Prädikat um, und deutete etwa so: „unter dem Herrn, von dem soeben in 3, 16 die Rede war, ist Gott der hl Geist zu verstehen“. Unter ähnlicher Voraussetzung, daß nämlich *τὸ πνεῦμα* hier direkt als Bezeichnung eines persönlich gedachten Wesens gemeint sei, halfen sich Mey. und Bisping dadurch, daß sie eine persönliche Identifikation stattfinden ließen, ihre Tragweite aber irgendwie limitierten, sofern der Geist nämlich Christi ist oder beide gleichen Wesens sind. In der neuesten Zeit griff man auf die alte und strenge Auffassung der Kopula insofern zurück, als viele *τὸ πνεῦμα* zwar nicht personalistisch, wohl aber substantialistisch verstanden, *πνεῦμα* also als Bezeichnung einer Substanz nahmen, in welcher Gott und die himmlischen Dinge ihr Wesen haben, und also hier den christologischen

Christi als Ausgangspunkt der ganzen Darlegung festgelegt, so wird als nächstes Glied (fortführendes δέ) der Gedankenkette eine Aussage über die allgemeinste und überall hervortretende Wirkung dieses dem Herrn zugehörigen Geistes, nämlich über ἐλευθερία hinzugefügt. Wo immer dieser Begriff bei Pl erscheint, wird er, der an sich rein formal ist, durch den Zusammenhang inhaltlich bestimmt, sei es als die in der jenseitigen Verherrlichung liegende Freiheit von allen Bedingungen und Mächten der Vergänglichkeit

---

Gedanken ausgedrückt fanden, der erhöhte Herr sei in seiner Substanz mit dem göttlichen πνεῦμα identisch — ein Satz, der dann recht verschieden gewertet werden konnte entweder dahin, daß die klar umrissene Personalität des erhöhten Christus dem Pl sich aufgelöst habe (J. Weiß in Studien und Kritiken 1896, S. 10: πνεῦμα sei irgendwie sachlich und unpersönlich gedacht; die persönliche Vorstellung von dem κύριος werde durch jene unpersönliche überwuchert; durch die Verbindung mit der πνεῦμα-Vorstellung erhalte der Gedanke des erhöhten Christus eine pantheistische Nuance) oder dahin, daß die allgemeine und undeutliche Vorstellung von dem πνεῦμα bei Pl durch Verbindung derselben mit der Anschauung von dem erhöhten Herrn in eine höhere Sphäre gehoben worden sei (z. B. Gunkel, Wirkungen des hl Geistes 1888, S. 97ff.; Wernle, Die Anfänge unserer Religion 2. A., S. 191). Auf solche substantielle Identifizierung kommen hinaus F. Chr. Baur, Neutest. Theol. S. 187, auch wohl Pfleiderer, Paulinismus 2. A., S. 161f.; H. Holtzmann, Neutest. Theol. II, 75f.; O. Holtzmann, Neutest. Zeitgeschichte 1895, S. 222; Brückner, Entstehung der paulinischen Christologie S. 80; Schmiedel usw. Dabei wird in den Begriff Geist nicht selten die Vorstellung einer höheren Materialität, eines Lichtäthers hineingenommen und als wesentlich bezeichnet, so eben schon Baur; Holsten (Zum Evangelium des Petrus und Paulus 1868, S. 422f.); H. Holtzmann, am realistischesten wohl Teichmann, Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht 1896, S. 42, und Kabisch, Die Eschatologie des Pl 1893, S. 227. Immer wird dabei 3, 17 als ein Satz von nicht bloß charakteristischer, sondern geradezu grundlegender Bedeutung für die paulinische Vorstellungsart genommen und darin der Ausgangspunkt für die Christusmystik des Apostels und überhaupt für seine Geistlehre wie insonderheit für seine Christuslehre genommen (so wieder Bousset in: Kyrios Christos, 1913); ja Holsten leitete dazu an, selbst den Präexistenzgedanken des Pl mit Hilfe von 3, 17 zu bestimmen. — Eine dritte Gruppe lehnt die Identifikation in jenem hypostatischen und in diesem substantialistischen Sinne ab und versteht 3, 17 im Sinne einer dynamischen Einheit, wie oben entwickelt, und ohne die Voraussetzungen und Konsequenzen hinsichtlich des Begriffes πνεῦμα und der Vorstellung von dem erhöhten (und präexistenten) Herrn. So Gloël, Der hl Geist in der Heilsverkündigung des Pl 188, S. 119ff.; Beyschlag, Neutest. Theol. II, 71; B. Weiß; Junker, Die Ethik des Ap Pl 1904, S. 135 u. 151; Belser z. d. St. — Zu bemerken ist, daß zu dem in seiner prägnanten Kürze einzigartigen Satze von 3, 17 doch eine Parallele bei Pl und zwar eine solche größten Stils vorhanden ist darin, daß überall Christus durch den Geist und der Geist aus Christus wirkt und Christus und der Geist als Subjekt gleicher Wirkungen erscheinen Gl 4, 5ff.; Rm 8, 9—11; I, 12, 10—12; I, 6, 17. 11 — auch das aber im Sinne dynamischer Zusammengehörigkeit, ohne irgendeine Beseitigung der selbständigen Subjektheit des erhöhten Herrn und des Geistes, eines jeden nach seiner Weise. Vgl. dafür bezüglich πνεῦμα Rm 8, 9. 16. 26; I, 2. 10; 12, 4. 11.

(Rm 8, 21), sei es als Freiheit von gesetzlichen Formen (Gl 2, 4 5, 1) oder von fremden und äußeren sittlichen Maßstäben (I, 9, 19) usw., ja wird zum Ausdruck eines positiven inneren Zustands, nämlich der freien Macht über die Lebensquellen und zur sittlichen Ordnung des eigenen Lebens oder der freien Inhaberschaft der Kindesrechte vor Gott (Gl 4, 26), in allem eine reale Frucht der lebenzeugenden und heilschenkenden Tätigkeit Gottes. Wendet man nun jene Beobachtung auch auf den vorliegenden Zusammenhang an und sucht also aus ihm den konkreten Inhalt von *ἐλευθερία* zu gewinnen, so ergibt sich zwar, daß letzterer durch nichts direkt vorbereitet und unmittelbar erklärt ist; aber die Rede war vorher doch von *παρρησία* und im Gegensatz dazu von einer Gehaltenheit und Gebundenheit, die an dem Stifter und den Gliedern des Alten Bundes hervortritt, ihrer Wahrnehmung und ihrem Verständnis anhaftet und in innersten Zuständen von Unfertigkeit und Fesselung wurzelt. *ἐλευθερία* ist demgegenüber die zunächst innere, dann aber auch im Verhalten, Umgang und Werk sich zeigende Freiheit, welche aus dem Herrn und seinem Geiste lebend, also aus dem Höchsten und Wirksamsten schöpfend den von ihr gestalteten Menschen freie sichere Bewegung in Klarheit und Unverhohlenheit der Gottesgemeinschaft und der Selbstdarstellung gewährt.[1]) In 17b ist diese Wirkung des Herrn durch den Geist noch ohne Anwendung auf irgendwelche Personen, also als allgemeine sachliche Regel ausgesprochen. In 18 aber erfolgt (*ἡμεῖς δέ* steht an der Spitze) der Nachweis, wie diese real befreiende Macht an den hier in Betracht kommenden Personen wirkt. Wird dabei *ἡμεῖς* ausdrücklich durch *πάντες* naher bestimmt, so muß dieses, wenn es nicht außer jeder Beziehung zu dem Vorausgegangenen stehen soll, auf die dort aufgetretene Unterscheidung zurückblicken. Dort war zuerst Mose und dann die Kinder Israel benannt, so zwar, daß bei jenem ein Glanz erschien, beide aber einer Verhüllung unterlagen. Im Neuen Bunde gibt es auch einerseits Boten, andrerseits Hörer des Evangeliums. Aber von ihnen beiden gilt etwas, was sie gegenüber jenen gemeinsam und eigenartig qualifiziert, oder genauer, was dort höchstens bei dem einen Mose und in geringerem Grade geschah [3, 18]: *Wir aber allzumal — mit aufgedecktem Angesicht des Herrn Herrlichkeit widerspiegelnd werden wir in das gleiche Bild umgestaltet von einer Herrlichkeit zur andern, demgemäß daß ein Geist-Herr den Ausgangspunkt dabei bildet.* Jene Widerstrahlung[2]) geschieht hier

[1]) Bei Lucian. Piscat. 17 ruft die *᾿Αλήθεια* die *᾿Ελευθερία* und *Παρρησία* auf, sich ihr in ihrem Werke anzuschließen.

[2]) *κατοπτρίζειν* = mit einem Spiegel umgeben oder eine Spiegelung bilden, im Aktivum bei Plut. Mor. 894 D von der Sonne, die durch Spiegelung den Regenbogen hervorbringt; im Medium mit Rückbeziehung auf

freilich nicht äußerlich wie bei Mose, sondern so, daß die Herrlichkeit des Herrn, die in die Erscheinung tretende Machtstellung, Wesenshoheit und Lebensfülle desselben in den Werken und dem Leben der Seinigen sich auswirkt und zu erkennen gibt. *ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ* besagt dann, daß hier auch keine Heimlichtuerei stattfindet, sondern jener Widerschein der Herrlichkeit sich ungescheut und mit voller und zuversichtlicher Offenheit darstellt, nicht im Winkel, sondern in freier Öffentlichkeit, weil es die unvergängliche Kraft und Geltung und Vollkommenheit jener widerstrahlenden Herrlichkeit es nicht anders zuläßt und nicht anders bedarf. Aber dieses *κατοπτρίζεσθαι* überragt noch in einem letzten und höchsten Sinne die bei Mose auftretende Spiegelung des Gottesglanzes. Denn während letztere verfliegen konnte, weil sie nur auf dem Angesichte lag und indem sie nur zeitweilig dort lag, kommt es bei den *ἡμεῖς πάντες* dazu, daß sie ihrer natürlichen inneren Gestalt, deren Kennzeichen Sündhaftigkeit, Gebundenheit, Knechtschaft, Heillosigkeit ist, entledigt und geradezu in das Bild des Herrn umgeformt werden; von einer Vergänglichkeit dieses Glanzes kann darum keine Rede sein. *εἰκόνα* ist Akkusativ des inneren Objekts zur Bezeichnung des sachlichen Produktes der auf das persönliche Objekt bezogenen Tätigkeit. *τὴν αὐτήν* ist nicht von *πάντες* her zu bestimmen (= alle in das gleiche): denn das

---

das handelnde Subjekt = den Spiegel handhaben oder sich abspiegeln lassen, Artemid. II, 7 u. V, 67; ferner = sich in einem Spiegel beschauen Diog. Laert. 3, 39; oder = sich zugute etwas im Spiegel beschauen Philo, 2 Alleg. p. 79 E; oder = spiegelnd strahlen Plut, De plac. phil (Wettst.). — Die Griechen (Chrys., Thdt.) verstanden es = abspiegeln (wie Silber die Strahlen der Sonne, Chr.). Die Lateiner geben speculantes (It., Vulg., Ambr.), mit dem Wortlaut wenigstens eine Erinnerung an das *κάτοπτρον* verbindend, aber dem Sinne nach = beschauen (Marcion bei Tert. direkt = contemplantes, Pel. = contemplamur). Letztere Bedeutung behauptete sich dann lange in der Auslegung und behauptet sich noch jetzt (Rückert); jedoch versucht man dabei doch einigermaßen stärker die Vorstellung von einem Spiegel zur Geltung kommen zu lassen; also = in einem Spiegel oder mit Hilfe eines Spiegels beschauen (Pesch.: tanquam in speculo videmus; Calv., Wettst, Hofm.), wobei man unter dem Spiegel Christus verstand (Beza) oder das Wort (Hofm., Mey.-Heinr.) oder das gläubige Herz (Osiander, Cornely). Die Auffassung der griechischen Väter lebt dann wieder auf bei Erasmus, Bengel usw., Billr., Olshausen usw., Schned., Schlatter, Bousset. Die Auffassung der Lateiner ist abzulehnen 1. wegen der mangelnden sprachlichen Grundlage für sie; 2. wegen der Unmöglichkeit, dem dabei nebenherein sich eindrängenden Bilde vom *κάτοπτρον* zwar nicht einen Sinn, wohl aber irgendeine Bedeutung für den Zusammenhang abzugewinnen, da doch, wenn von einem Beschauen der Herrlichkeit die Rede sein soll, gerade die direkte und ungehemmte Art (oben zweimal *ἀτενίζειν*!) der Beobachtung für den Zusammenhang wichtig wäre; 3. weil das *ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ* erkennen läßt, daß es sich jetzt nicht sowohl um eine Parallele zu den *υἱοὶ Ἰσραήλ*, die ja nur auf dem Herzen oder etwa über den *νοήματα* eine Hülle haben, sondern zu Mose handelte, der den Glanz nicht beschaute, sondern von ihm widerstrahlte.

macht für den vorliegenden Zusammenhang nichts aus, wäre auch inhaltsleer und *πάντες* ist ohnehin schon am Vorausgehenden orientiert. Also: durch Verwandlung so umgestaltet, daß die Herrlichkeit des Herrn als das unsere Gestalt bestimmende erscheint und wir alle die dem Herrn eignende bei uns abbildlich darstellen, d. i. verwirklichen. Vgl. 4, 10 f.; Rm 8, 29; 12, 2; Gl 4, 19. Zu *εἰκών* I, 11, 7; Rm 8, 29; Kl 1, 15; 3, 10. Von *κατοπτρίζεσθαι* unterscheidet sich dieses *μεταμορφοῦνθαι* so, wie sich ein Spiegel, der eine Erscheinung auf seiner Fläche reflektiert ohne deshalb doch von ihr selber in seiner Form bestimmt zu werden, unterscheidet von einer Gestalt, welche einer anderen nachgebildet wird. *μεταμορφούμεθα* drückt also die volle Aufnahme der eigentümlichen Lebensqualitäten des Herrn in das innere Wesen und zu selbständigem Besitz und getreuer Auswertung aus.[1]) *ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν* entweder = von der Herrlichkeit des Herrn aus zu eigener Herrlichkeit (so schon Thdt. *ἀντὶ τοῦ: ἐκεῖθεν δεχόμεθα*) oder = von einer Herrlichkeit zur anderen (Ephraem originell: a gloria perdita in paradiso in gloriam quam recepturi sumus in regno coelesti; Ambr.: von der Herrlichkeit des Mose zur Herrlichkeit des Geistes; August. De Trin. XV, 8: von der Herrlichkeit der Schöpfung zu der der Rechtfertigung, oder von der Herrlichkeit des Glaubens zu der des Schauens; Pel.: ab hac gloria in futuram). Die Stilart des Pl entscheidet für die zweite Auffassung vgl. zu 2, 16 S. 133 f., zumal da die erstere nach *κατοπτριζόμενοι* . . . (und vor *ἀπὸ κυρίου πν.*) einen argen Pleonasmus einschließen würde. *μεταμορφούμεθα* umfaßt folglich die ganze Zeit von der Gegenwart bis zur letzten und vollkommenen Auswirkung der Gleichgestaltetheit mit Christo in der ewigen Herrlichkeit Rm 8, 29 f.; I, 15, 49. *καθάπερ* endlich (Calvin trefflich: particula similitudinis non ad notandam improprietatem posita est, sed ad modum exprimendum) führt das für jenen großartigen Verlauf entscheidende, ihn ermöglichende und verbürgende Sachverhältnis ein: Spiegelung und Umformung haben ihren Ausgangspunkt *ἀπὸ κυρίου πνεύματος*. Von allen hier etwa möglichen

---

[1]) C. Clemen, Religionsgesch. Erklärung des NT 1909, S. 51 vergleicht dazu Seneca Ep. 6, 1: intelligo, Lucili, non emendari me tantum, sed transfigurari. Andererseits vgl. zugleich als sachliche Parallele Apok. Baruch 51 über die Verklärung der Gerechten und die Verwandlung — aber „zum Glanz der Engel“ und in mannigfaltigen Abstufungen „von der Schönheit bis zur Pracht und vom Lichte bis zum Glanze der Herrlichkeit“ 51, 5 u. 9f. — Die ganze Vorstellungsart ist durch den Ausgangspunkt, die Geschichte von Moses glänzendem Angesicht, so vorbereitet und durch den Gegensatz zwischen Altem und Neuem Bund einem Verfasser von solcher Neigung zu Antithesen und kühnen Bildern, wie Pl es ist, so nahegelegt, daß es ganz entbehrlich erscheint, mit Reitzenstein (die hellenist. Mysterienreligionen 1910, S. 129 ff.) den Gedanken auf Vorstellungs- und Ausdrucksweise der Mysterien zurückzuführen.

Auffassungen (von dem Herrn, dem Geiste, also Koordination der Genitive, Chry., Pesch.; vom Geiste des Herrn, Ambr., Ephr., Calv.; vom Herrn des Geistes, Erasm., Rückert; vom Herrn, der seiner Qualität nach Geist ist, also πνεύματος abhängiger Gen. qual. de Wette usw.) empfiehlt sich am meisten die letzte, schon weil die Weglassung der Artikel in der Tat auf die Absicht, die bloße Qualität hervorzuheben, hinweist. Die Herrenstellung Christi und an ihr wieder die pneumatische Bestimmtheit ihres Wesens und ihrer Auswirkung bringt es mit sich, daß jene Spiegelung sich zu einer vollen Umbildung des Seins fortsetzt und steigert.

Wie oben schon (S. 158f.) dargelegt, ist Pl seit 3, 12 im Begriffe, die freie und offene, der Wesensherrlichkeit des Neuen Bundes entsprechende Art seines Dienstes darzulegen — zunächst in der Antithese zu dem Hüllenwesen, das von Mose her in verschiedener Hinsicht am Amt des Alten Bundes haftet, sodann in dem Nachweis, wie sich von Christi Eigenart aus im Neuen Bunde eine ganz andere Bestimmtheit des Lebens und Handelns verwirklicht. Mit 3, 18 ist dieser Nachweis gegeben hinsichtlich der Beschaffenheit der Glieder jenes Bundes insgemein. Soll aber der thematische Gedanke von 3, 12 wirklich durchgeführt werden, so muß nun noch gezeigt werden, wie jene Beschaffenheit speziell in der διακονία des Neuen Bundes sich auswirkt. Das geschieht augenscheinlich in 4, 1f., doch so, daß sich die Aussage darüber zu einem längeren, bis 4, 6 reichenden Ergusse gestaltet. So wenig also 3, 14—18 eine Abschweifung, so wenig bildet 4, 1 jetzt eine Rückkehr zu dem Gedanken von 3, 12, sondern es bringt den notwendigen Abschluß der mit 3, 12 begonnenen Erörterung. Zwischen dem leichteren διό und dem gewichtigen διὰ τοῦτο besteht das Verhältnis, daß zwar beide aus vorher entwickelten Tatsachen (Gedanken) eine Folge ableiten, bei διό aber der Ton auf die als Folge auftretende Tatsache als auf eine neue fällt (vgl. 1, 20; 2, 8; 4, 13. 16; 5, 9; 6, 17; 12, 10 usw.), bei διὰ τοῦτο dagegen das Folgeverhältnis als solches betont, die anzuführende neue Tatsache also als wirklich und eben in dem Vorausgehenden begründet hervorgehoben wird (vgl. 7, 13; 13, 10; I, 4, 17; 11, 10 usw.). Aus der eigentümlich großen Tatsache von 3, 18, d. h. aus der Unverhülltheit und Wesenhaftigkeit des den Christusjüngern eignenden und an ihnen sich verwirklichenden Herrlichkeitsbildes des Herrn und den das begründenden Tatsachen von 3, 17 fließt, was in 4, 1 gesagt wird. ἔχοντες τὴν διακονίαν ταύτην — nämlich die bei allen diesen Erörterungen in Rede stehende, in 3, 6 erstmals benannte und mit so Großem verknüpfte — gibt dabei den Übergang zu erkennen von Aussagen, die den Zustand der Christusjüngerschaft überhaupt betreffen, zu Aussagen über Erscheinungen, die infolge davon an den Inhabern des Dienstes am

Evangelium auftreten. *ταύτην* weist also auf den kausalen Zusammenhang zwischen dem Gegenstand der *διακονία* in seiner Größe und Herrlichkeit und ihrer daraus folgenden inneren Art. *ἔχοντες* selbst aber benennt die Lage, an welcher jenes Allgemeine und seine Kraft sich zu besonderer und tuchtiger Eigenart auswirkt — so zwar, daß eins mit dem anderen gesetzt, mit dem *ἔχειν* auch das *οὐκ ἐγκακεῖν* gleichsam von selbst gegeben ist.[1]) *ἐγκακεῖν* bezeichnet immer eine innerlich gebrochene Stimmung, sei's, daß sie als Mutlosigkeit oder Ängstlichkeit sich äußert oder als Überdruß und Verdrießlichkeit oder daß sie zu Tatenlosigkeit führt. Seine nähere inhaltliche Bestimmung empfängt es durch seine Umgebung; diese ist hier charakterisiert durch den thematischen Begriff der *παρρησία* in 3, 12, durch die Abwehr des unterchristlichen Hüllenwesens und versteckter Vergänglichkeit, wie sie an den Ordnungen des Alten Bundes haften, endlich durch

---

[1]) ℵABD*G geben *ἐγκακοῦμεν* bzw. *ἐνκακοῦμεν*; CD^cKLP *ἐκκακοῦμεν*. Letzteres wohl überhaupt eine vulgäre Nebenform neben ersterem. Denn an den wenigen Stellen, an denen es erscheint, kommt es in Konstruktion und Bedeutung mit *ἐγκακεῖν* überein, das freilich ebensowenig häufig ist, dafür aber bei variierender Überlieferung die besseren Autoritäten der Handschriften für sich haben pflegt. *ἐκκακεῖν* (nach Stephanus) in Anon. Homil. Ms. bei Lambec. Bibl. Caes. l. 5, vol. 5, p. 623B mit *ἐν ταῖς θλίψεσιν*, ebenso Mich. Glyc. Ep. 16; in Joan. Nicaen. Ep. de die festo 307 C mit Infinitiv; überliefert ist es auch in Herm. Mand. 9, 8 (absolut gebraucht: = ermatten, erlahmen), dgl. bei Symmachus Jer 18, 12. Hesychius erklärt *ἐκκακοῦμεν* = *ἀμελοῦμεν ἀκηδιῶμεν*; Suidas schreibt: *ἐκκακῶ, ἀπειροκακῶ, πλειστάκις τοῦτο ποιῶ* (?). *ἐγκακεῖν* erscheint, nach jetzt allgemein anerkannter Lesart, bei Polyb. 4, 19, 10 und zwar mit *πρὸς τὸ* c. Inf. = in bezug auf . . sich lässig zeigen (= aus Lässigkeit versäumen, etwas zu tun, entsprechend dem Sinne von *κακός*, wie ihn Erasmus an unserer Stelle bestimmt: graecis *κακός* aliquando inertem significat ac instrenuum). Außerdem in 2 Clem 2, 2 (ohne Zusatz; = sich fürchten? oder = matt werden?), sowie an einigen Stellen in den Übersetzungen zum AT von Theodotion (Prov. 3, 11, absolut gebraucht; = ermatten — LXX schreibt *ἐκλύεσθαι*, Aquila *γογγύζειν*) und von Symmachus (1 Mo 27, 46 mit Dativ = überdrüssig sein — LXX schreibt *προσώχθικα*, Aquila: *ἐσικχάνα*; 4 Mo 21, 5 mit *ἐν* — LXX bzw. Aqu. wie vorhin; Jes 7, 16 mit *ἀπό* c. Gen. = in Furcht oder Grauen sein vor etwas. — LXX *ἣν σὺ φοβῇ;* Aqu. *ἣν σὺ σικχαίνεις;* Theod. *ἣν σὺ βδελύσσῃ*), in allen diesen atl Stellen korrelat dem hebr. קוּץ = gebrochenen Mutes sein, Ekel empfinden, sich fürchten usw. Vgl. dazu das Substant. *ἐγκακήσεις* bei Symmachus in ψ 118, 143 (LXX: *ἀνάγκαι*; Aqu.: *συνοχή*; Theod.: *στενοχωρία*). Ferner noch bei Eusebius Dem. ev. 319, 4 in der Besprechung der soeben angeführten Übersetzungen von Jes 7, 16 und endlich im NT Lc 18, 1 (matt, mutlos werden) ohne Zusatz; Eph 3, 13 in gleicher Bedeutung mit *ἐν* c. D. = von dem Gegenstand, an welchen als an ihren Anlaß die Mutlosigkeit sich heftet; 2 Th 3, 13 und Gl 6, 9 mit Partizipium = ermattend nachlassen; schließlich Il. 4, 1 und 16 beide Male ohne Zusatz. Den Papyrusurkunden sind beide Worte fremd. — An unserer Stelle gaben es die Lateiner wieder durch deficere (d; g; Ambr.; Vulg.); infirmari (r); syr[1] non est nobis taedium; Thdt. erklärt: *φέρομεν γενναίως*.

den in 4, 2 f. sich entwickelnden Gegensatz. Danach ist unter *ἐγκακεῖν* eine Mutlosigkeit zu verstehen, welche — wissentlich und willentlich oder nicht — darauf verzichtet und darin lässig wird, mit ihrer Sache hervorzutreten, vielmehr furchtsam in die Verborgenheit zurücktritt. Eine *διακονία,* die es mit einem so realen, so sieges- und zukunftsmächtigen Lebensstand zu tun hat, wie ihn 3, 18 beschrieb, die braucht sich dessen nur bewußt zu sein, um alle zuversichtslose und sich verkriechende Scheu abzutun. Den Zwischensatz *καθὼς ἠλεήθημεν* kann man an sich ebensogut mit dem Hauptverbum wie mit dem Partizipialsatz verbinden. Der stilistische Rhythmus und auch der der Gedanken empfiehlt die Verbindung mit *ἔχοντες*. Das Gewicht des in *διὰ τοῦτο* angedeuteten Zusammenhangs zwischen 3, 18 und dem *οὐκ ἐγκακοῦμεν* würde nämlich geradezu geschädigt werden, wenn nun dem letzteren noch eine neue und andere Motivation hinzugefügt würde. Umgekehrt wird die Stellung von *ἔχοντες* . . als faktisches und logisches Zwischenglied zwischen dem allgemeinen Urteil in 3, 18 und dem partikularen in 4, 1 in dem oben angeführten Sinne erklecklich verstärkt, wenn diese Inhaberschaft, die so bedeutend auftritt, als Folge (vgl. zu *καθώς* das zu 3, 18 über *καθάπερ* Gesagte S. 176) göttlicher Barmherzigkeitserweisung und als dadurch in ihrem ganzen Gehaben normiert erscheint. Also [4, 1]: *Darin liegt der Grund, daß wir, indem wir diesen Dienst gemäß uns angetaner Barmherzigkeit innehaben, nicht zaghaft sind.*

Daß unter den mannigfaltigen Bedeutungen von *ἀπειπεῖν* bzw. des schon seit Herodot erscheinenden Mediums *ἀπείπασθαι* hier nur die „von etwas sich lossagen, einem die Absage geben" in Betracht kommt, ist allgemein anerkannt. Vgl. Plut. Dem. 35: *ἀπείπασθαι πᾶσαν ἐλπίδα*; Polyb. 3, 10, 5 f. *ἀ. τὴν φιλίαν τινί.* Aber was sind *τὰ κρυπτὰ τῆς αἰσχύνης?* Die Antwort darauf hängt vor allem an der Auffassung von *αἰσχύνη*. Nimmt man dies im objektiven Sinne als Bezeichnung eines Zustandes oder einer Tat, woran S c h a n d e haftet, dann ist der Gen. entweder ein qualitativer vgl. Rm 1, 26 und der Sinn geht auf Heimlichkeiten, an denen Schande hängt, oder ein subjektiver = das Verborgene, das dem Bereich der Schande angehört. Umgekehrt, ist *αἰσχύνη* subjektiv = S c h a m empfindung, so ist der Genitiv entweder gleichfalls ein qualitativer = die verborgenen Dinge, an welche sich Schamgefühl ansetzt, oder wieder ein subjektiver = die verborgenen Dinge, welche die Schamempfindung tut oder vollbringt. In allen Fällen nun muß *αἰσχύνη,* wenn anders es nicht ganz aus dem Zusammenhang herausführen soll (z. B. Thdt. denkt an die Beschneidung; Calvin an philosophischen Aufputz des Evangeliums), nicht i r g e n d - w e l c h e Schande oder Scham, sondern s o l c h e bezeichnen, die sich an die Darbietung des Evangeliums heftet und in Gegensatz

tritt zu der freien und lauteren, im höchsten Sinne ehrenhaften und ehreverdienenden Offenheit, von der 4, 2b handelt. Dann wird es aber diesem Zusammenhang im allgemeinen und dazu im besonderen dem Umstande, daß auch die maßgebenden Begriffe wie *παρρησία*, *ἐλευθερία*, dann *πανουργία* alle subjektiver Natur sind. am besten entsprechen, auch *αἰσχύνη* in diesem Sinne und also = Scham zu nehmen. Es bezeichnet dann eine Stimmung entgegengesetzt derjenigen, in welcher man etwa, wie Pl Rm 1, 16, sagt: *οὐκ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον* vgl. 2 Tm 1, 8, also eine Scheu. welche, weil sie fürchtet zuschanden zu werden, in falscher Scham die Öffentlichkeit meidet und zaghaft sich zurückhält oder voll versteckter Sinnesart Schleichwege wandelt. Mit *τὰ κρυπτά* verbindet sich dann *τῆς αἰσχύνης* als Gen. subj., vgl. Thuk. I, 70: *τῆς γνώμης τὰ βέβαια*. *τὰ κρυπτά* aber bezeichnet eben das Versteckte, in welchem jene Stimmung sich auslebt, in seiner Mannigfaltigkeit, ja nach geläufigem Sprachgebrauch, wonach der Grieche das substantivierte Neutrum des Adjektivums im Sinne eines abstrakten Substantivs handhabt (vgl. Kühner-Gerth I, S. 267 f.; Blaß-Debr. 263, sowie Thuk. I, 69: *τὸ ἀναίσθητον* = die Gefühllosigkeit; Strabo 3, p. 168 *τὸ εὐμεταχείριστον τῆς θήρας* = die Leichtigkeit der Jagd), die Heimlichkeitsart oder die Heimlichtuereien, worauf solche *αἰσχύνη* ihrer Natur nach immer gerät. Der Artikel steht bei beiden Begriffen, weil jeder hier nicht bloß mit einzelnen möglichen Inhalten, sondern mit seinem ganzen Umfang in Betracht kommt. Der Ausdruck verdeutlicht sich endlich vollends, wenn man hinzunimmt, daß die Negationen hier, entsprechend einem die ganze Darlegung seit 2, 17 durchlaufenden Ton, polemischer Natur sind und auf diejenigen gehen, deren Ansprüchen und Verkennungen gegenüber Pl die Hoheit seines Amtes zu vertreten hat, nämlich auf die Winkelmissionare in K. Von Scham waren diese in dem beschriebenen Sinne freilich an sich nicht erfüllt. Aber weil sie ihre Agitation und Opposition im geheimen, nicht in freier Öffentlichkeit trieben, so charakterisiert Pl dieses ihr Treiben — mit gleicher Ironie wie 3, 13 — von seinem Standpunkte aus als ein von — unbewußter und doch deutlicher — Schamempfindung eingegebenes, ein Zustand, an welchem letztlich sich wieder verrät, daß hier der Alte Bund mit seinem noch nicht überwundenen Herrlichkeitsmangel und seinem daraus folgenden Hüllenwesen noch wirksam ist. Bengel: Pudor gloriae dominicae expers ex occulto agit. Das „Mut und Entschlossenheit“ (Osiander) verratende *ἀπειπάμεθα* verweist mit seinem Aorist in die Zeitlage, welcher *ἠλεήθημεν* angehört, und besagt also, daß eben und schon damals, als, und damit, daß göttliche Barmherzigkeit ins Amt rief, eine Absage an alles solches Verfahren — unentschieden, ob vorher wirklich geübt oder nicht — geschah —

ein Bruch, der — Aorist, nicht Perfektum! — zwar nicht direkt als ein bis zur Gegenwart bestehender bezeichnet wird, der aber doch durch den Aorist als ein nicht erst zu vollziehender, sondern schon der Vergangenheit angehöriger beschrieben wird. Was in der Gegenwart von ihm nachwirkt, das besagen die in loser stilistischer Verbindung (statt eines Verbums finitums oder statt ἀπειπάμενοι οὐ περιπατοῦμεν) angefügten Partizipia (vgl. dafür, daß das Partizipium nicht einen Nebenumstand einführt, sondern die Reihe der entscheidenden Hauptaussagen fortsetzt, namentlich Rm 3, 23). πανουργία ist die Verschmitztheit, die bei falscher Heimlichtuerei unweigerlich mitwirkt, indem sie „allerlei auf die Person dessen, den man gewinnen will, berechnete Künste spielen" läßt (Hofmann). Von einem Verfälschen aber des Wortes Gottes (δολοῦν οἶνον Lucian. Hermot. 5, 9; δολοῦν μορφήν = sich verkleiden Soph. Philokt. 129) wird im vorliegenden Zusammenhang deshalb und insofern die Rede sein, weil die Winkel-Lehrer sowohl das Gesetz, das ja auch ein λόγος τοῦ θεοῦ ist, wie das Evangelium, das erst recht das von Gott gesprochene und zur Weitergabe anvertraute Wort ist 1 Th 2, 13, verfälschten, freilich in K nicht so, wie die im Galaterbrief bekämpften Irrlehrer (vgl. S. 137), wohl aber so, daß sie dem Gesetzesamt fälschlich höhere Herrlichkeit beimaßen als ihm gebührt, den Dienst des Evangeliums aber herabdrückten, seiner Selbständigkeit entkleideten und so das rechte Verhältnis vom Alten zum Neuen Bunde verdeckten. Das Verfahren des Pl steht zu dem allem im vollen Gegensatz. Denn es vollzieht sich in φανέρωσις (Gegensatz zu τὰ κρυπτὰ τῆς αἰσχύνης, auch zu 3, 13) τῆς ἀληθείας (Gegensatz zu δολοῦντες τὸν λόγον), also so, daß hier die Wahrheit, nämlich die Wahrheit im objektiven Sinne, die reine und unverfälschte, insonderheit mit allem Judaismus unverworrene Kunde von dem Heilswerke Gottes in Christus (vgl. 2 Th 2, 12 f.; Gl 2, 5. 14; 5, 7; Eph 1, 13; Kl 1, 5) oder von der alles andere überragenden Herrlichkeit Christi im Geiste ohne irgendeine Verhüllung an die Menschen herangebracht, in ihrer ganzen Größe und Wesenhaftigkeit ins Licht gestellt wird, ja so, daß dieses unverkürzte und ungescheute, die Öffentlichkeit suchende, Heimlichkeiten dagegen meidende Heraussagen jener Wahrheit gerade das Mittel ist, durch welches man die Wirkungen, die man wünscht erstrebt. Wird dieses ohnehin durch die Stellung betonte φανερώσει noch durch den Artikel determiniert, so wird sie damit recht eigentlich als bewußtes Prinzip gekennzeichnet, welches dem ganzen Wirken den Stempel aufprägt. Schwebt bei dem allen also dem Pl unverkennbarst der Gegensatz gegen die judaistischen Winkelagitatoren vor, so wird auch συνιστάνοντες ἑαυτούς aus diesem Gegensatz begriffen werden müssen und dürfen. Dann liegt darin weder ein Widerspruch zu 3, 1 a noch braucht man (mit

Rückert) für *συνιστάνειν* jetzt eine andere Bedeutung anzunehmen, als sie dem Verbum, sofern es mit persönlichem Objektsakkusativ, aber ohne prädikativischen Akkusativ steht, sonst bei Pl zukommt. Denn daß er sich selbst empfehle, das sagt Pl hier zwar wirklich von sich aus, aber doch nur in dem Sinne, daß er seine evangelisatorische Tätigkeit in sachlich unzutreffender Weise so benennt, wie er die Tätigkeit seiner Opponenten nach ihrer wirklichen Beschaffenheit zu bezeichnen veranlaßt ist. Eben damit rückt er aber den klaffenden Unterschied ins hellste Licht, vermöge dessen sein Arbeiten ein „Sichselbstempfehlen“ ganz anderer Art ist als das seiner Gegner. Denn jenen war es wirklich um sich zu tun; darum versteckten und verderbten sie die Wahrheit, wie es gerade das, was sie persönlich interessierte, erforderte. Bei ihm aber tritt die Person zurück hinter der Wahrheit, die es ins volle Licht zu stellen gilt. Und bei ihm ist es nicht auf Einwirkungen, auf Stimmung und Neigung der Hörer abgesehen, sondern sein *συνιστάνειν ἑαυτούς* hält, soweit es überhaupt stattfindet, die Richtung auf das Gewissen ein, also gerade auf das Organ des Menschen, das nicht nach Laune und persönlichen Gesichtspunkten, sondern nach dem höheren und gottgewirkten sittlichen Bewußtsein (Rm 2, 15) urteilt. (Zu *πρός* vgl. zu 3, 4 S. 145.) Gesellt sich dabei das verallgemeinernde (*πᾶς*) Attribut nicht zu *ἀνθρώπων*, sondern *συνειδήσιν*, so wird dasselbe nicht numerisch von der Vielheit oder vielmehr Gesamtheit aller in der Menschheit vorhandenen Gewissen, sondern von der Totalität aller bzw. jeglicher, auf so mannigfaltige Lebensgebiete sich beziehender und so sich qualitativ differenzierender Gewissensfunktion zu verstehen sein: jede Gestalt dieser Bewußtseinsart erlebt an der Wahrheit des Evangeliums, wie es Pl verkündigt, die sie richtende oder läuternde oder bejahende Autorität und Macht und sieht sich so zu ihrer Anerkennung getrieben. Durch das bloße *ἀνθρώπων* wird der Aussage über den umfassenden Bereich, in welchem so jenes *συνιστάναι* zur Geltung kommt, keinerlei Erweiterung oder nähere Bestimmung hinzugefügt. Mithin wird es auch nicht zu einem derartigen Zwecke, sondern vielmehr dazu hinzugefügt sein, den Gegensatz zu verstärken, in welchen die Aussage ausläuft. Menschen zunächst sind es, an deren Gewissen sich das Evangelium erprobt, in der Richtung auf die also die apostolische Arbeit eine Empfehlung bedeutet. Aber der ganze Vorgang hat doch noch einen anderen und höheren Beobachter und Beurteiler, nämlich Gott, und der Gedanke, unter seinen Augen sich zu befinden, ist das höchste und abschließende, die volle Lauterkeit und freie Offenheit am kraftigsten verbürgende Merkmal an dem Verhalten des Ap (*συνιστάντες ἑαυτοὺς πρὸς* usw. also Gegensatz namentlich zu dem *περιπατοῦντες ἐν πανουργίᾳ* in 4, 2a, auch zu dem *καπηλεύοντες τὸν λόγον* in 3, 17; in

ἐνώπιον τοῦ θεοῦ liegt zugleich eine Rückbeziehung auf *καθὼς ἠλεήθημεν* 4, 1). Die Arbeit des Pl bewegt sich also in jeder Hinsicht in einer Eigenart, durch welche dem mit ihr in der Tat verbundenen *συνιστάνειν ἑαυτόν* alles schlecht menschliche ausgebrochen und durch welche sie auch in jeder Hinsicht scharf von allem lichtscheuen und gottvergessenden Dunkelmännerwesen abgesondert wird. Indem aber endlich die ganze Aussage auch davon sich noch der in *διὰ τοῦτο* 4, 1 vgl. S. 177 an die Spitze des ganzen Satzgefüges gestellten logischen Beziehung unterordnet, besagt sie [4, 2]: *Sondern* (vgl. 4, 1 S. 179) *der schamhaften Heimlichtuerei entsagten und nicht wandeln in Verschmitztheit noch verfälschen das Wort Gottes, sondern mittels der Kundmachung der Wahrheit uns „empfehlen" vor jeglichem Gewissen von Menschen — unter den Augen Gottes.* Als einfache Tatsache stellt das alles Pl hin — es fragt sich aber, in welcher Absicht. Man hat daran gedacht, er wolle sich damit gegen Vorwürfe verteidigen, die ihm gerade in ähnlichem Wortlaut in K gemacht worden seien. Allein einfache Verneinungen und Behauptungen sind keine Apologie, und überdies konnte die Art, wie beide eintreten, nur daraus begriffen werden, daß Pl dabei das Verhalten, nicht die Vorwürfe der Gegner in K im Auge hat. Also treibt er Polemik, und das entspricht vollkommen dem Umstande, daß im ganzen Gedankengange von 2, 17 an der polemische Ton mitklingt.

Ein Einwand konnte freilich dieser Polemik begegnen (vgl. das Auftreten von *καὶ ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις* in 2, 15 und dazu S. 133f.): die freie und weite sieghafte Öffentlichkeit, die Pl seinem Wirken beilege, werde in Wahrheit von ihm doch nicht erreicht, da ja sein Evangelium auf Ablehnung stoße und insofern also, wie Pl nun selber den Einwand nach den von ihm angezogenen Geschehnissen bei Mose formuliert, doch für die Wahrnehmung vieler „mit einer Hülle bedeckt" sei. Die Inversionsstellung von *ἐστίν* zeigt dabei, daß Pl die Richtigkeit dieser Behauptung wirklich konzediert. Ebenso bestimmt aber verneint er ihre Beweiskraft [4, 3]: *Sofern aber wirklich* (vgl. zu *καί* S. 147) *unser Evangelium mit einer Hülle umgeben ist, ist es mit ihr umgeben bei den Verlorengehenden.* Damit sind nicht etwa direkt die judaistischen Agitatoren zu den *ἀπολλύμενοι* gezählt; denn darüber, ob ihnen das Evangelium des Pl selber auch und in jedem Sinne verhüllt sei, wird ja keine Entscheidung getroffen. Wohl aber wird ihnen zu bedenken gegeben, daß die Ablehnung dieses Evangeliums — und ein anderes kennt Pl überhaupt nicht Gl 1, 7 — immer nur da geschieht, wo sich das Verderben durchsetzt. (Vgl. Calvin: magnae fiduciae argumentum est, quod pro reprobis ducere audet omnes, qui doctrinam suam respuunt.) Durch 4 wird dann diese in 3 lediglich konstatierte Tatsache auf ihre Ursache zurückgeführt.

Von dem Mißbrauch geschreckt, den man bei den Gnostikern u. a. von dem Ausdruck „der Gott dieser Welt“ machte im Sinne der Vorstellung von einem inferioren Demiurgen oder bei den Arianern zum Behufe der Abschwächung des Begriffes Gott auch in der Anwendung auf Christus, griffen dabei die alten Ausleger zu dem Ausweg, *τοῦ αἰῶνος τούτου* mit *τῶν ἀπίστων* zu verbinden und also *ὁ θεός* von Gott selber zu nehmen (Tert. c. Marc. 5, 11: Iren. III, 7; IV, 48; August c. Faust. XXI, 2; Pel., Thdt., Chry.) — erfreulicherweise doch nicht ganz ohne Gefühl für die Unmöglichkeit einer derartigen Zerreißung. Da *ὁ αἰὼν οὗτος* (vgl. Bd. VII, S. 88, A. 2) auch für Pl den seit unabsehbarer Zeit im Gang befindlichen und erst durch das kommende Ende abzutuenden Weltlauf und zwar ihn unter der Qualität der *πονηρία*, der Widergöttlichkeit Gl 1. 4 bezeichnet, so ist der Gott dieser Welt der Satan vgl. Eph 2, 2; 6, 12 ff.; Kl 1, 13. Er heißt hier aber so (Bengel: grandis et horribilis descriptio Satanae) nicht sowohl wegen der Unterordnung, in der sich die Menschen ihm unterstellen und ihm Geltung zuerkennen vgl. Phl 3, 19. Denn was hier weiter von ihm ausgesagt wird, bezieht sich ja auf das selbsteigene Handeln Satans und darum muß auch der Begriff seiner „Gottheit“ hier unter diesem Gesichtspunkt bestimmt werden. Folglich trägt er seinen Namen als derjenige, der die in der Welt vorhandene Widergöttlichkeit und das daraus folgende Verderben hervorbrachte und hervorbringt und dadurch in der Welt und durch sie seinen Willen verwirklicht, mit ihr schaltet als ihre oberste und bestimmende Macht. Im vorliegenden Falle aber kommt er speziell mit einer Wirksamkeit in Betracht, aus welcher sich erklären soll, wieso das Evangelium für viele unter Hüllen verborgen bleibt: der Satan wirkt so auf das Verständnis (vgl. S. 164) ein, daß es blind wird oder ist gegen das Ev. Diese Wirkung ist hinsichtlich des Personenkreises, an oder in dem sie sich vollzieht, auf doppelte Weise, also pleonastisch bezeichnet: einmal durch das auf *ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις* zurückweisende und unmittelbar mit *ἐτύφλωσεν* zu verbindende *ἐν οἷς* und sodann durch das von *τὰ νοήματα* abhängige *τῶν ἀπίστων*, welches klingt, als ob der Satz außerhalb alles relativischen Anschlusses stünde. Versucht man es als Glosse zu streichen, so empfindet man freilich doch nicht undeutlich eine stilistische und gedankliche Lücke. Man könnte dann den Pleonasmus etwa dadurch zu beseitigen versuchen, daß der Umfang beider Personenkreise verschieden groß gedacht wird, daß also entweder *ἀπολλύμενοι* oder *ἄπιστοι* als der engere Begriff genommen wird (Mey.-H., bzw. Hofmann) = unter den Ungläubigen überhaupt hat Satan bei denen, die verloren gehen, sein *τυφλοῦν* vollbracht, bzw. im Gebiete derer, die — weil sie überhaupt Böses tun — verloren gehen, vollzieht Satan an denjenigen,

welche den Glauben weigern, sein τυφλοῦν. Gegen beide Erklärungen ist aber zu bemerken, daß von vornherein der Nachdruck der Darlegung, die Wucht des Gegenbeweises gegen den Einwand gerade davon abhängt, daß diejenigen, bei denen das Evangelium verhüllt bleibt, zugleich als „die“ Verlorengehenden bezeichnet werden, wobei der Artikel gerade die volle Identität der einen und der anderen hervorhebt; daß diesem Bau des Anfangs der Beweisführung dann aber auch die Fortführung entsprechen und also auch hier die Identität der ἀπολλύμενοι und ἄπιστοι vorausgesetzt sein muß. Der Pleonasmus bleibt also bestehen; er dient aber dazu, das in Rede stehende Verhältnis nach verschiedenen Richtungen zu bestimmen. Denn durch das rein örtlich zu verstehende ἐν οἷς werden jene Personen einfach als die bezeichnet, an welchen (oder in deren Innerem? Gl 1, 16) der Satan sein Blindmachen übt; das τῶν ἀπίστων aber bezeichnet die innere Qualität, die diesen Menschen eignet. Die Frage, ob diese Qualität Folge oder Grund des satanischen τυφλοῦν sei, ist durch den Wortlaut des Satzes selber nicht dringender aufgeworfen, als etwa die andere, ob das ἀπόλλυσθαι die Folge oder die Ursache des τυφλοῦν bilde. Denn nach dem Wortlaut kommt es bloß darauf an, alle die Tatsachen, nämlich daß das Evangelium verhüllt bleibt, daß Verderben stattfindet und daß Unglaube vorhanden ist, als gleichzeitige auszusagen und den Satan als die in dem allen wirksame Kraft zu bezeichnen. Erwägt man freilich, daß die ἀπιστία nach allgemeiner Lehre des Pl das über das Verderben entscheidende Verhalten der mit dem Evangelium Konfrontierten ist, so wird man wohl annehmen dürfen, daß Pl das τυφλοῦν nicht als eine dem ἀπιστεῖν nachfolgende und es etwa steigernde Folge, sondern als die eigentliche Ursache der ganzen verhängnisvollen Verkettung gemeint hat. Im Auge behalten muß man aber dabei, daß Pl sich mit seiner ganzen Aussage auf den Bereich, innerhalb dessen das Ev gepredigt worden ist, beschränkt. Die ἀπολλύμενοι und die ἄπιστοι heißen demnach so nicht vermöge einer ihnen ganz abgesehen von dem Hören des Ev eignenden Bestimmtheit, sondern als solche, bei denen es, indem das Ev an sie herantritt, zum Unglauben und zum Verderben kommt, indem Satan gerade in dieser entscheidungsvollen Zeit (vgl. den Aorist ἐτύφλωσε) ihr Verständnis zu verblenden vermochte. In 4b kommt alles darauf an, ob αὐγάσαι transitiv im Sinne von „sehen“ oder intransitiv als „strahlen“ (bzw. transitiv = bestrahlen) genommen wird. Im ersteren Falle wäre als Subjektiv zum Infinitiv ein „sie“ zu ergänzen; im letzteren ist τὸν φωτισμόν Subjekt und, sofern nicht überhaupt ganz allgemein von des Ev Strahlen- und Glanzwirkung die Rede sein soll und kann, ein αὐτοῖς bzw. αὐτούς als Objekt hinzuzudenken. Also entweder: daß sie nicht sehen den φωτισμός κτλ. — oder: daß nicht auf-

strahle (für sie) der *φωτισμός κτλ.* Aus der Wahl des Ausdrucks *τὸν φωτισμόν* kann die Entscheidung nicht gewonnen werden. Da nämlich das Ev, das hier entsprechend den Interessen des Zusammenhangs als frohe Botschaft von dem Herrlichkeitsglanze Christi bezeichnet wird, natürlich für sich selbst keiner Erhellung bedarf, so kann *φωτισμός* hier nicht mit seiner transitiven Bedeutung „Erhellung eines Gegenstandes“ (so bei Cleomed., De subl. 49, 8; ferner in der altkirchlichen Bezeichnung der Taufe als *φωτισμός* = Erhellung Just. M. Apol. 2, 160 usw.) in Betracht kommen, als wäre *τοῦ εὐαγγελίου* Gen. object. und Bezeichnung des zu erhellenden oder zu belichtenden Gegenstands, sondern nur mit seiner intransitiven = die von einem Gegenstand ausgehende Lichtwirkung (so z. B. bei Plut. Mor. 929 D u. 931 a, auch öfters in LXX Ps 26, 1; 43, 3; 77, 14; 89, 8; 138, 11; Hiob 3, 9) und *τοῦ εὐαγγ.* ist Gen. subj., das heißt: das Ev ist das die Lichtwirkung hervorbringende. In diesem Sinne könnte aber der Ausdruck „die Lichtstrahlung des Ev“ ebenso gut als Objekt zu einem Verbum des Sehens wie als Subjekt zu dem Begriffe „Strahlen, Glänzen“ hinzutreten. Auch die Rückbeziehung auf *ἐτύφλωσε* gewährt kein sicheres Ergebnis. Denn Blindheit kann an sich ebensowohl dahin näher bestimmt werden, daß man eine Lichtstrahlung nicht sieht, als dahin, deß die Strahlung den Menschen nicht trifft, weil die Eingangspforte für sie verschlossen ist. Wohl aber dürfte zu beachten sein 1. daß die Blindheit vom Verständnis ausgesagt, also geistig gemeint ist, in *αὐγάζειν* aber, wenn es „sehen“ bedeutet, nach seinem Zusammenhang mit *αὐγή* recht stark gerade das Sinnliche an der Funktion des Sehens vorwaltet; es kommt ja zu der Bedeutung „sehen“ überhaupt nur durch die vermittelnde Vorstellung, daß der Glanz des Auges oder das im Auge vorhandene Licht sich mit seiner Strahlung auf einen Gegenstand richtet (vgl. Mt 6, 23); ein derartiger Ausdruck wird dann aber schwerlich angewandt werden, wenn es sich um eine unsinnliche Wahrnehmung durch den *νοῦς* handelt; 2. daß in der näheren Umgebung der paulinischen Sprache *αὐγάζειν* nur von dem Gegenstand, welchem Glanz eignet oder welcher strahlt, nicht aber von dem wahrnehmenden Organ gebraucht ist, nämlich in LXX 3 Mo 13, 24 ff.; 28, 38; 14, 56 vgl. auch *αὔγασμα* = Glanz Sir. 43, 13; 3 Mo 13, 18.[1]) Über *εἰς τό* vgl. zu 1, 4

[1]) *αὐγάζειν* entweder objektlos = strahlen oder mit Objekt = mit Strahlung treffen, bestrahlen c. Acc. Eur. Hec. 637; Orph. Hymn. 6, 10; Philo I, 566, 3 von Gott, *ὃς λαμπροτάτῳ φωτί, ἑαυτῷ, τὰ ὅλα αὐγάζει* u. ö.; Euseb. Hist. Eccl. 1, 13 *τῆς θείας ἐλλάμψεως αὐτὸν αὐγασάσης*, beide Fälle dem obigen noch dazu dadurch ähnlich, weil Licht bzw. Erleuchtung ausdrücklich als Organ oder Subjekt der Bestrahlung genannt sind, wie oben *τὸν φωτισμόν*. Wie *αὔγασμα*, so bewahrt auch *αὐγασμός* ganz diese Bedeutung = der Schein, der Glanz, Plut. Mor. 394 E von der Strahlung der

S. 28. Daß zu *αὐγάσαι* dann keine Benennung des Punktes hinzutritt, auf welchen die Strahlung trifft, ist allerdings hart [1]). Doch deutet die Objektlosigkeit vielleicht darauf hin, daß die Absicht des Satans bei seinem *τυφλοῦν* als eine möglichst allgemeine bezeichnet werden will: sie läuft schließlich nicht bloß darauf hinaus, bei dem und jenem die Bestrahlung zu verhindern, sondern darauf, durch Blendung der wahrnehmenden Organe dem Ev überhaupt die Möglichkeit wegzunehmen, seine Strahlung zu betätigen und als Glanz zu erscheinen [4, 4]: *in welchen der Gott dieser Weltzeit in Blindheit versetzte das Verständnis der Ungläubigen, daß nicht aufleuchte der Lichtglanz des Evangeliums von der Herrlichkeit Christi, welcher ist das Bild Gottes.* Bemerkenswert ist, wie hier, nachdem früher den Aposteln als den Organen der göttlichen Kundgebung und den Christen insgemein als den davon Ergriffenen *δόξα* beigemessen worden ist, nunmehr auch das Ev selber als leuchtend und strahlend bezeichnet und so die Parallele zwischen Mose und den Trägern des Neuen Bundes nun auch auf das den letzteren konstituierende Wort ausgedehnt ist. Die Schlußwendung überrascht. Die Aussage, Christus sei das Bild Gottes, ist augenscheinlich durch das Vorausgegangene weder vorbereitet noch gefordert und wird auch im folgenden wenigstens in 5 und 6 a nicht weiter entwickelt, benützt und fortgeführt. Gibt nun der Zusammenhang selber kein unmittelbares Licht für die Stelle, so möchte man wohl vermuten, die Aussage sei dadurch veranlaßt, daß etwa in K seitens der Opponenten etwas anderes oder ein anderer (Mose mit dem Lichtglanz

---

Sonne. Zum objektlosen *αὐγάζειν* vgl. noch Theod. Stud. 61, II, 1 von einem aufglänzenden Stern, auch den Gebrauch von *αὐγάζειν* zur Bezeichnung der Morgenhelligkeit. Daneben = den Augenstrahl auf etwas richten, beschauen (auch im Medium) bei Epikern und Tragikern, also in gehobener Sprache (vgl. Stephanus). Ob auch in Prosa, muß für zweifelhaft erklärt werden; denn die bei Steph. dafür gegebenen Belege Euseb. Präp. ev. 393 A (= VIII, 14 ed. Gaisford) und Philo Vita M. 2, 156, 12 (= II, 13 ed. Richter) lassen augenscheinlich mindestens mit gleicher Wahrscheinlichkeit die Übersetzung „bestrahlen, anstrahlen“ zu, namentlich die Philostelle *πρὸς* (!) *κάτοπτρον αὐγάζῃ τὸν ἴδιον νοῦν.* Das gilt auch von der von Nägeli (Wortschatz des Ap Pl S. 25) angeführten Stelle aus dem 8. Buche Mosis nach Pap. Leid. W 17, 2. — Daß *αὐγάζειν* und *φωτισμός* in den Papyri mit ihrer Geschäfts- und Alltagssprache nicht erscheinen, wird bei solchen eminent „literarischen“ Wörtern nicht verwundern.

[1]) Die Überlieferung der Stelle schwankt in doppelter Hinsicht. Statt *αὐγάσαι* tritt nämlich ein Kompositum auf, sei es *καταυγάσαι* (CDH . .), sei es *διαυγάσαι* (A . . .). Und nach dem Verbum stellt sich ein *αὐτοῖς* ein in D b u. c KLP, auch in vulg und syr 1 u. 2; *αὐτοῖς* fehlt dagegen in ℵABCD*-FG auch in d, g und r. Nach diesem Verhältnis der Überlieferung und auch, weil *αὐτοῖς* leicht vermißt werden konnte, dürfte seine Einfügung als erleichternde Korrektur anzusehen sein. Wo es aber steht, da hat man natürlich *αὐγάσαι* = fulgere genommen, wie oben; so übrigens auch in Vulg. und trotz des fehlenden *αὐτοῖς* in der altlateinischen Übersetzung. Peschito gibt: ne oriatur splendor.

auf seinem Angesichte) als Bild Gottes benannt und gerühmt worden sei. Allein die Antithesen, womit jene arbeiteten, bezogen sich auf die Amtsträger des Alten und des Neuen Bundes, aber wenigstens direkt keineswegs auf Christus selber in seinem etwaigen Unterschied von Mose. Außerdem müßte, falls dem Ap in 4c wirklich ein solcher Gegensatz gegen verdeckte oder offene Zurückstellung Christi hinter einen anderen als Bild Gottes vorschwebte, bei *εἰκών* mindestens der Artikel oder ein ähnlich determinierender Zusatz stehen: das wahre Bild Gottes. Auch aus polemischer Absicht kann also 4c nicht erklärt werden. Wohl aber begreift es sich aus dem Verlangen des Pl, das Positive, das er soeben gesagt hat, in seiner ganzen Fülle und Wirklichkeit auszubreiten: die Herrlichkeit, die Christo eignet und im Ev von ihm leuchtet, beruht darauf und bemißt sich danach, daß er Gottes Bild ist. Das Prädikat gilt also von dem im Herrlichkeitsstande befindlichen Christus, wie denn bei Pl überhaupt die beiden Lebensstufen, auf denen er Christum kennt, nicht sowohl hinsichtlich ihrer innersten Gleichheit, sondern hinsichtlich ihrer in die Erscheinung tretenden Verschiedenheit betrachtet zu werden pflegen und unter dem Gesichtspunkte miteinander verknüpft werden, daß die Erhöhung als Ertrag seines in Niedrigkeit bewährten Gehorsams sich darstellt. Insofern wirkt freilich letztere, seine Niedrigkeit, doch in seiner Herrlichkeit fort. Daher ist er auch nicht abgesehen von seinem irdisch-geschichtlichen Leben, sondern auf Grund desselben in seiner Herrlichkeit das Bild Gottes, d. h. an der Herrlichkeitsgestalt, in welcher ihn das Ev den Hörern zeigt, vermögen diese die Majestät und die Energie der Liebe und des Wesens Gottes selber (*θεοῦ* hat die betonte Stellung!) wahrzunehmen. Daß Satan dagegen blind zu machen sich bestrebt, ist begreiflich. Es erhellt aber auch daraus, was es Ernstes um den Unglauben gegenüber solcher Erscheinung und was es Schreckliches um das damit gegebene Verderben ist.

Höchst nachdrücklich ist damit Christus benannt und qualifiziert als derjenige, von welchem die Lichtwirkung kommt, die im Ev geschieht, und an welchen sich der Widerspruch heftet, von dem die letzten Bemerkungen ausgingen (4, 3). Dieser Widerspruch beweist also auch nichts gegen Pl, sondern höchstens etwas — diese Konsequenz werden aber die Gegner selber nicht wünschen — gegen Christus. Daß er also grundlos und erfolglos gegen Pl ausgespielt wird, ist damit erhärtet. Vollkommen korrekt und sachgemäß fügt sich in diesen Zusammenhang nun v. 5. Denn er entwickelt den Gedanken, auf welchem schon 4 in seinem Verhältnis zu 3 aufgebaut war, nun direkt und ausgesprochenermaßen **[4, 5]**: *Wir predigen ja nicht uns selber, sondern Christum Jesum den Herrn, uns aber als Diener für euch um Jesu willen.* *γάρ* be-

gründet also die im Anfang von 3a (*τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν*) zusammen mit dem Ausgang von 4 (*τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ*) enthaltene Hervorhebung durch den Hinweis, daß eben Christus und nicht die Apostel selber den Gegenstand der Verkündigung bildet. Ob in 5b *κύριον* als Apposition oder als prädikativischer Akkusativ gedacht sei, wird sich aus Gründen der äußeren Analogie nicht entscheiden lassen; denn in 5a ist *κηρύσσομεν* mit einfachem, in 5c mit doppeltem Akkusativ konstruiert. Wohl aber ist zu beachten, daß, sollte *κύριον* als Prädikat gemeint sein, der Begriff damit besonders betont und herausgehoben wäre, daß aber für eine derartige Unterstreichung im Zusammenhang kein Anlaß vorliegt. 5c hinzuzufügen konnte Pl durch verschiedenes sich getrieben fühlen: durch den Reiz, nach der Verneinung in 5a nun doch noch auszusprechen, welche Stellung er sich selber in dieser Verkündigung beizumessen habe; durch das schon oftmals beobachtete Verlangen, freundlich und verbindlich die zwischen ihm und der Gemeinde bestehende Verknüpfung aufzuzeigen (vgl. S. 33f. und namentlich 1, 24); durch die Erinnerung daran, daß er in 4, 2 von einem *συνιστάναι ἑαυτόν* geredet habe und nun Gelegenheit finde, diesen dort aus besonderen Gründen gewagten Gedanken nunmehr recht eigentlich aller Mißverständlichkeit zu entkleiden; endlich, was mit dem eben Gesagten zusammenhängt, durch den Trieb, den Gegensatz zwischen sich und den auf Geltendmachung ihrer Person bedachten Agitatoren zu markieren. Herrscht also eine besondere Absicht, so ist sie wieder polemischer, nicht apologetischer Art. Natürlich bildet der Gedanke, wie ihn Pl formt, nicht ein eigentliches Thema der apostolischen Verkündigung. Das *κηρύττομεν* erweitert sich darum von selber zu dem Sinne etwa von: wir betätigen uns in unserer Verkündigung und verkündigen insofern uns als nichts weiter denn als *δούλους ἡμῶν διὰ Ἰησοῦν*.[1]) Nicht zu *κηρύττομεν* nämlich, sondern zu *δούλους ἡμῶν* will *διὰ Ἰησοῦν* gezogen sein: eine Dienstbarkeit, die ganz Dienstbarkeit und nichts anderes sein will und darum in der Sorge für die Interessen derer aufgeht, denen sie sich verpflichtet weiß, und für das alles den sie bestimmenden Grund an Jesus hat (Calvin: honorabilis servitus et quovis principatu potior).

4, 6 schließt diese Ausführung mit dem dreifachen Gedanken, daß in dem allen eine schöpferische Wirkung Gottes vorliegt, daß die Herzen der Prediger des Ev diese Wirkung empfangen haben, daß aber dabei Christus es ist, welchem, d. h. dessen Darbietung an die Welt jene Gotteswirkung gilt [4, 6]: *Denn Gott, der ge-*

---

[1]) A*BDGHKLP syr[1 u. 2] lesen *διὰ Ἰησοῦν*; aus inneren Gründen, weil nämlich die seelische Abhängigkeit im Sein und Arbeiten durch propter stärker und deutlicher ausgedrückt ist als durch per, verdient das den Vorzug vor *διὰ Ἰησοῦ* in ℵA**Cdgr vulg. und bei Marcion . . .

sagt hat: aus Finsternis soll Licht leuchten — er warf sein Licht in unsere Herzen behufs des Leuchtens der Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes auf dem Angesichte Christi.[1]) ὅτι steht, weil für 5 jetzt der Tatsachengrund angegeben wird. Dann folgt aber, daß in 6 der Schwerpunkt auf dem Zwecke liegt, welchem Gott sich widmet: auf Kundmachung der Heilsstellung Christi hat er es abgesehen. Nicht also liegt der Ton auf dem Subjekte, auf ὁ θεός. Mithin ist es auch falsch, den Satz nach seinem Bau mit 1, 21 f. zu vergleichen oder ihn dahin zu konstruieren, daß ein ἐστίν ergänzt wird: Gott (und kein anderer oder geringerer) ist es, der . . . Vielmehr muß das ὅς ἔλαμψεν als ein wirkliches, aber leichtes Anakoluth betrachtet werden, indem der Hauptsatz unvollständig bleibt und die Aussage, auf die er angelegt war, als Relativsatz angefügt wird — eine Konstruktion, die vielleicht in die Feder geflossen ist, weil in die Bezeichnung des Subjekts (ὁ θεός — λάμψει selbst schon ein Verbum finitum aufgenommen worden war. Hinter diesem zum Subjekte gehörigen Sätzchen bedeutet also das ὅς eine deutliche Wiederaufnahme des Subjektsbegriffes θεός. ἔλαμψεν faktitiv oder transitiv (= leuchten lassen) zu nehmen verbietet sich 1. weil ohne alle sprachliche Analogie; denn zwar kommt in der dichterischen Sprache ein transitives λάμπειν vor, aber es ist dann auch als solches gekennzeichnet, indem es mit einem wirklichen Objekt verbunden wird z. B. Eurip. Hel. 1131 δόλιον ἀστέρα; in 4, 6 fehlt aber gerade dieses Kennzeichen eines ohnehin recht beschränkten Gebrauches; 2. weil unmittelbar vorher λάμψει in der regelmäßigen intransitiven Bedeutung gebraucht ist. Kühn ist dann wohl, aber doch nicht unmöglich die Aussage: er leuchtete auf in unseren Herzen.[2]) Freilich liegt auf dem Spezifischen dieser Aussage („er leuchtete auf" kein besonderer Nachdruck; dieser wirft sich vielmehr ganz und gar auf die Aussage von der Tatsächlichkeit und der Stätte des Leuchtens. Daß mit 6a auf die Schöpfungsgeschichte und ihr „Es werde

---

[1]) Das Befehlswort Gottes erscheint in ℵABD, auch syr[1 u. 2] im Indikativ Fut. (λάμψει), bei ℵ[c]CD[1]GHKLP, den Lateinern, auch Marcion in indirekter, infinitivischer Form (λάμψαι); die erstere Form hat, weil Wiedergabe direkter Rede und doch nicht im Wortlaut von Gen 1, 3, größere Originalität. — ὃς ἔλαμψεν fehlt in DGdgr, vermöge erleichternder, nämlich das Anakoluth beseitigender Korrektur? — Statt τοῦ θεοῦ gibt der westliche Text αὐτοῦ. Marcion vielleicht sogar unter Weglassung von τῆς δόξης.

[2]) Die Kühnheit dieser Vorstellung würde beseitigt, das Anakoluthische der Konstruktion aber gesteigert, falls gelesen würde: ὃ ἔλαμψεν = das Licht, das Gott einst in der Schöpfung aufleuchten ließ, das kam zum Leuchten in unseren Herzen behufs . . . — Übrigens haben die Alten zumeist ἔλαμψεν in seiner gewöhnlichen Bedeutung genommen. Itala und Vulgata schreiben illuxit, ebenso Pelagius; Ephraem: illucescebat; Peschitto: דנה = ortus est (Hiob 9, 7) oder = splenduit (Jos 11, 3).

Licht“ Bezug genommen ist, wird wenigstens in der neueren Exegese kaum mehr verkannt; eine Bezugnahme auf das in Christus geschenkte Offenbarungslicht ist ja auch durch nichts angedeutet, die auf das jetzt von Christus in die Herzen ausstrahlende Licht durch 6 b ausgeschlossen; es entscheidet aber ohnehin der Hinweis auf ein ausdrückliches göttliches Befehlswort für den Schöpfungsvorgang. Zu *ἐκ σκότους* vgl. LXX Hiob 37, 15, auch Rm 6, 13 u. 11, 15. Jenem Aufstrahlen des kosmischen Lichtes reihte sich jetzt als zweite analoge und ebenbürtige göttliche Tat ein Aufstrahlen an, das seine Stätte in den Herzen hat (zu *ἐν* c. Dat. vgl. zu 1, 22 S. 80). Gemeint ist dabei jeder Vorgang, durch welchen Gott der Herr in denen, die als Subjekt zu *κηρύσσομεν* zu denken sind, heilschaffende und zur Predigt befähigende Erkenntnis Christi geschaffen hat und so in der Finsternis der natürlichen Vernunft und Wesensart des Menschen das Licht der Wahrheit (4, 2) aufleuchtete — also auch der Vorgang von Damaskus usw. (Gl 1, 15 f.), aber doch nicht er allein. Durch die Unterbauung und Vorbereitung, die dieser Satz in 6 a hat, wird die innere Größe des Vorgangs herausgehoben: er vergleicht sich an schöpferischer Ursprünglichkeit und umfassender Bedeutung nichts Geringerem als Gottes machtvollem „Es werde Licht“, ja hat an eben diesem eine vorauslaufende und gerade deshalb niedrigere Analogie. Damit entsteht aber zugleich eine offensichtliche Parallele auch zwischen 4, 4 und 4, 6. Dem „Gott dieser Welt“ und seiner blindmachenden Wirkung tritt der Gott der Schöpfung und des Lichtes mit seinem Glanz und seiner Lichtwirkung gegenüber. Und wie die Absichten des ersteren ganz darauf hinauslaufen, Christum in den Schatten zu stellen, so zielt der letztere ganz und gar dahin, Christum in helles Licht zu bringen. Denn auch nicht die Personen der Apostel ins Licht zu stellen dient dieses Gottes-Licht, sondern ganz und ausschließlich *πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ.* Es fragt sich, wie die Beziehung von *τῆς γνώσεως* zu *φωτισμόν* bestimmt werden soll, und hierfür, ob *φωτισμός* transitiv oder intransitiv (Belichtung oder Leuchtung, Strahlung) gemeint sei. Für intransitiven Gebrauch entscheidet 1. die analoge Verwendung soeben in 4, 4; 2. die logische oder sachliche Härte, die bei entgegengesetzter Annahme entsteht; denn „behufs Belichtung der Erkenntnis“ würde anzunehmen nötigen, daß die Erkenntnis als eine schon vorhandene und nur noch der Versetzung in helles Licht bedürftige betrachtet sei; damit wäre aber dem *ἔλαμψεν* das meiste von seiner Größe genommen. *φωτισμός* bezeichnet also den Lichtglanz, den Gott hervorbringen wollte, indem er *ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν.* Das logische Subjekt dieses Lichtglanzes ist die den Predigern eignende bzw. geschenkte Erkenntnis; folglich und zugleich gemäß

dem Zusammenhang zwischen 5 und 6 ist der Lichtglanz als ein solcher gemeint, der — von jenen her oder durch sie hindurch — in der Welt aufstrahlen soll. Doch wird dieser Bereich hier ebensowenig direkt genannt wie das in 4, 4 geschehen war, weil der entscheidende Nachdruck eben darauf liegt, daß durch jene Vermittlung die Erkenntnis überhaupt dazu gelangen soll, ihre Lichtwirkung zu entfalten. Die plerophorische Bezeichnung *τῆς γνώσεως κτλ.* vereinigt alle hier in Betracht kommenden persönlichen Beziehungen: als Inhaber (und Verbreiter) der *γνῶσις* kommen Menschen in Betracht; Gegenstand derselben ist die Herrlichkeit Gottes; aber ihren Sitz und den Ort, wo sie zur Anschauung kommt, hat diese Herrlichkeit auf dem Angesichte Christi (4, 4: *εἰκὼν τοῦ θεοῦ*). Indem die Bezeichnung in dieses letztere Moment ausläuft, legt sich auf dieses ihr ganzes Gewicht, und 6 schließt sich tatsächlich begründend mit 5 zusammen; denn wenn die ganze göttliche Wirkung Christum in den Mittelpunkt stellt, dann hieße es sich mit ihr und dem Willen Gottes in Widerspruch setzen, wollte man sich predigen anstatt Christum allein.

[3, 1—4, 6] Die in 3, 1 bzw. 3, 4 begonnene Darlegung des Unterschiedes zwischen dem Amt des Alten und dem des Neuen Bundes ist damit zu Ende. Sie steht, entsprechend jenem ihrem Anfang, unter einem polemischen Interesse, orientiert sich an dem eigentümlichen Verhalten der judaisierenden Agitatoren in K und an ihrem Prunken mit einer anscheinend durch Gott selbst besonders herausgehobenen Würde des mosaischen Dienstes. Sie zeigt demgegenüber 1. den tiefen und wesentlichen Gegensatz zwischen beiden Ämtern in objektiver Hinsicht (3, 6—11) und 2. die damit zusammenhängende Verschiedenheit des subjektiven Verhaltens der Organe Gottes und der um sie sich sammelnden Gemeinden dort und hier: auf jener atl Seite und bei ihren Nachzüglern in der Gegenwart herrscht Scheu, Verhüllung und Verblendung und Selbstheit, auf der anderen ntl Offenheit, Klarheit, Mut, Wahrheit und reine Christusbezogenheit (3, 12—4, 6). Die ganze Ausführung darüber dient aber dazu, die eigentümliche Sicherheit und das hohe Bewußtsein, die den Apostel hinsichtlich seines Amtes und seiner Tätigkeit erfüllen 3, 1—4 und 2, 17, zu begründen und zu beleuchten. Ja indem sie in dem Gedanken gipfelt, daß die Größe dieses Amts auch in dem Widerspruch hervortrete, der ihm begegnet und Sieg und Widerspruch durchaus auf die Person Christi als des Bildes Gottes bezogen werden 4, 3ff., ist in der Gesamtausführung der thematische Hauptgedanke von 2, 14 und insonderheit 2, 15f. aufs deutlichste durchgeführt: In Christus gibt Gott Kraft und Sieg und Freudigkeit und Frucht.

γ) Berufsfreudigkeit und Todesdunkel 4, 7—5, 8. Von der Herrlichkeit eines Amtes, dem die Kundmachung von

Gottes Herrlichkeit in Christo obliegt, war die Rede. Jetzt drängt sich in das lichte Bild ein Schatten: das Mißverhältnis zwischen jener inwendigen Herrlichkeit und dem äußeren Ergehen der Träger dieses Amtes. Aber der apostolische Geist wird auch dieses Mißverhältnisses Herr und vermag es in objektive Klarheit und in subjektive Zuversichtlichkeit aufzulösen, ersteres durch den Nachweis von 4, 7—15, letzteres durch 4, 16—5, 8.

Vor 4, 16 nämlich (und nicht schon — wie Schmiedel — vor 4, 13) ist ein Einschnitt anzusetzen. Das ergibt sich schon jetzt daraus, daß 1. mit 4, 15 durch *τὰ πάντα* deutlichst das Vorausgehende zu einem abschließenden Urteil zusammengefaßt wird, und daß 2. auch der Eintritt des doxologischen Gedankens am Ende von 4, 15 zeigt, daß ein gewisser Ruhepunkt erreicht ist. Die nähere Einsicht in den Verlauf der beiden in 4, 16 aneinander grenzenden Gedankengänge wird diese Gliederung aber auch weiterhin bestätigen. Durch Stellung ist in 4, 7 *ἔχομεν* als der Begriff gekennzeichnet, von dem die neue Darlegung ausgeht; durch *δέ* wird sie in einen gewissen Gegensatz zur vorausgehenden gebracht. Es handelt sich eben jetzt darum, die Art zu besprechen, in welcher das vorher nach seinem herrlichkeitsvollen Inhalt beschriebene Amt im Besitze seiner Inhaber auftritt. In Rückverweisung auf 6 bezeichnet *τὸν θησαυρὸν τοῦτον* das in den Herzen leuchtende und von da aus wirkende Gotteslicht; dem Inhalte nach ist es das in 4, 4. 3. 2 genannte Evangelium von der Herrlichkeit Christi bzw. die zur allgemeinen Kundmachung bestimmte Gotteswahrheit. Die Kostbarkeit, vermöge deren sie als Schatz bezeichnet werden kann, besteht in ihrer Fähigkeit, Heil und Leben mitzuteilen (Rm 1, 16 b; I, 1, 21 ff.) und so die ganze Fülle der in Christus enthaltenen Gottesgüter aufzuschließen. Im vorliegenden Falle liegt nun das Eigentümliche des so gearteten Besitzes darin, daß ein kostbarer Schatz in irdenen Gefäßen untergebracht ist. Bemerkenswert ist die pluralische Form des Ausdrucks, nicht bloß beim Verbum, sondern auch bei *σκεύεσιν*. Sie zeigt, daß es sich hier um eine wirkliche Mehrzahl handelt, daß also Pl sich mit Timotheus (1, 1) und allen an seiner eigentümlichen Lage beteiligten Genossen zusammen im Auge hat. Andrerseits verharrt *θησαυρόν* im Singular. Es ist also für alle und bei allen doch ein und derselbe Schatz, den zu tragen und darzubieten sie berufen sind, ein einheitlicher, in sich fixierter, der Mannigfaltigkeit der Personen gegenüber unabhängiger und unveränderlicher Wert. — Sollen die Hausgeräte nach ihrer Kostbarkeit aufgezählt werden, so stehen 2 Ti 2, 20 die irdenen ganz unten an. Leichte Zerbrechlichkeit ist nur ein Moment mit an dieser ihrer Geringwertigkeit. Es wird daher auch nicht gerade sie hier der beherrschende Zug im Bilde sein, und das um so weniger, als im

folgenden — allerdings außerhalb des Bildes — wiederholt festgestellt wird, daß es zum eigentlichen Zerbrochenwerden doch immer nicht kommt, vgl. 8 u. 9. Vielmehr also bezieht sich die Metapher auf den allgemeinen Gegensatz zwischen dem Werte des *θησαυρός* und der Wertlosigkeit und Unscheinbarkeit der *σκεύη*: nichts an ihnen weist auf einen so überragenden Inhalt; ja durch das, als was sie erscheinen, legen sie sogar gerade entgegengesetzte Schlüsse nahe auf Unwert auch des Inhalts, dem sie als *σκεύη* zu dienen haben. Falsch ist es demgemäß, den Ausdruck *σκεύη* speziell auf die körperliche Natur zu beziehen, da doch an dieser für sich jener Gegensatz noch keineswegs entscheidend hervortritt. Vielmehr bezeichnet *σκεύη* die Persönlichkeiten mit allem, was sie sind vgl. *ἐξ ἡμῶν* in 7 b (fein Calvin: si omnium praestantissimus deligatur et qui omnibus generis, ingenii, fortunae ornamentis ad miraculum usque fulgeat, si tamen erit Evangelii minister, erit vile et figulinum repositorium inaestimabilis thesauri), insonderheit aber — nach 8 ff. — mit allem, was sie erleben, womit sie unter den Menschen aufzutreten vermögen und wodurch sie dem Betrachter äußere Anhaltspunkte zur Abschätzung des Wertes ihrer Darbietungen gewähren. Nichts an der Lebensgestalt der apostolischen Persönlichkeiten als solcher verrät etwas davon, daß hier jener so kostbare Schatz vorhanden ist; so unscheinbar und unangemessen niedrig ist sie, daß sie alles andere eher als das Dasein solches Inhalts erweisen zu können scheint.[1]) Aber gerade darin liegt ein besonderer Zweck 7 b. *ὑπερβολή* hat wie *ὑπερβάλλειν* bald komparativischen bald superlativischen Sinn. Im ersteren Fall drückt es einen Vorrang vor einem anderen, im letzteren einen für sich außerordentlichen oder hohen Grad aus (vgl. Thuk. 6, 31 b *ὑπερβολὴ στρατιᾶς* = überlegene Heeresmacht; dagegen Pol. 9, 16, 3 *πάγων ὑπερβολαί* = ungewöhnlich strenge Kälte). Bei Pl pflegt am Begriff das letztere Moment vorzuschlagen (vgl. 1, 8; 4, 17; 12, 7; Rm 7, 13; I. 12, 31; Gl 1, 13). In 4, 7 ist das sogar ganz besonders deutlich der Fall, da schon der Wechsel des Ausdrucks (*τοῦ θεοῦ*, aber *ἐξ ἡμῶν*)

[1]) Da dem Ausdrucke reine und wirkliche Bildlichkeit eignet, so tut es nichts zur Sache, ob und in welchem Sinne *σκεῦος* etwa sonst zur Bezeichnung des menschlichen Körpers oder eines menschlichen Individuums dient. Denn in diesen anderen Fällen fehlt eben die hier über den Sinn von *σκεῦος* entscheidende Beziehung auf *θησαυρός*. Vgl. 1 Th 4, 4; Rm 9, 21 ff; 1 Pt 3, 7. — Zum allgemeinen Hintergrund hat die Metapher den Gedanken, daß der Mensch überhaupt — weil aus Lehm gebildet — einem tönernen Gerät sich vergleiche, vgl. Heinr z. d. St. — *θησαυρός* bildlich auch Mt 6, 19—21; 19, 21 usw.; Kl 2, 3; LXX Jes 33, 6; Sir 1, 25; Baruch 3, 15; aber auch in der profanen Literatur z. B. Xen. Mem. 1, 6, 14 (*τοὺς θησαυροὺς τῶν πάλαι σοφῶν ἀνδρῶν, οὓς ἐκεῖνοι κατέλιπον ἐν βίβλῳ γράψαντες*); Isokr. 8 B (*καλὸς γὰρ θ. παρὰ ἀνδρὶ σπουδαίῳ χάρις ὀφειλομένη*) u. a.

zeigt, daß es nicht darauf abgesehen ist, zu bestimmen, ob und wie die beiden Faktoren zwar in verschiedenem Grade, aber in gleicher Art an der Wirkung beteiligt seien. Die Wirkung des Ev wird also durch den Satz nicht zerlegt in zwei Faktoren, von denen der eine (Gott) der stärkere, und der andere (die Menschen) der schwächere wäre. Sondern sie wird in ihrer Einheitlichkeit als eine außerordentlich große bezeichnet und als solche, in dieser ihrer Überschwänglichkeit der Kraft der Menschen abgesprochen und Gotte allein zugemessen. Menschen mögen wohl als ihr Organ in Betracht kommen; aber ihre Quelle sind sie nie und nimmer (daher μὴ ἐξ ἡμῶν). Die ganze Wirkung ist rein und ganz Gottes. In der Auslegung war immer die Neigung vorhanden, daß ᾖ im Sinne von „sich erweisen" zu nehmen und also den Gedanken dahin zu verstehen, daß Menschen an jenem Mißverhältnis zwischen Gefäßen und Inhalt erkennen sollten, hier liege etwas vor, was nicht aus menschlicher, sondern allein aus göttlicher Kausalität sich erkläre. Diese Auffassung liegt nahe. Denn wenn zur Aussage von der Einlegung des Schatzes in irdene Gefäße ein Urteil über den Zweck davon hinzugefügt wird, so scheint dieser Zweck allerdings in den jener Einbettung nachfolgenden Geschehnissen aufgesucht werden zu müssen, hier also in der Wirkung jenes eigentümlichen Kontrastes auf seine Beobachter. Es bedarf aber dieser Auslegungsart, die gegenüber dem einfachen ᾖ offenbar eine Umbiegung darstellt, doch erst, wenn dem nächsten Wortlaut sich kein Sinn abgewinnen läßt. Das ist aber nicht der Fall. Eine Anordnung, kraft deren gewisse Machtwirkungen unabhängig von aller menschlicher Kausalität zustande kommen, braucht ja ihren Zweck nicht erst in der deklarativen Wirkung auf dritte Beobachter zu suchen; sie kann ihn schon in der objektiven Regelung des Verhältnisses des göttlichen und des menschlichen Faktors selber finden. M. a. W.: Gott legt seinen Schatz in irdene Gefäße, damit auf diese Weise dem Menschentum jede Gelegenheit genommen werde, mit seinen ihm selbst eignenden Potenzen zur Geltung zu kommen, damit vielmehr die ganze überschwänglich große Machtwirkung Gottes Sache sei und bleibe. Gott wahrt dadurch sein Vorrecht, der einzig wirksame Faktor zu sein, und der Mensch verbleibt in der ihm gebührenden Wertlosigkeit und Nichtigkeit. Also [4, 7]: *Im Besitze aber haben wir diesen Schatz in irdenen Gefäßen, damit die* (von ihm ausgehende) *Kraftwirkung in ihrem Überschwang eine Sache Gottes sei und nicht herfließe aus uns.*

Mit einer programmatischen Aussage über den Gegensatz zwischen der göttlichen Darbietung und ihrem menschlichen Werkzeug hat also die Darlegung eingesetzt. Fortgeführt wird dieser Gegensatz in 8—9 zunächst dadurch, daß in einer Reihe von frei

an *ἔχομεν* angeschlossenen Partizipien beschrieben wird, von wie vielen und mannigfaltigen Widerwärtigkeiten die apostolischen Arbeiter bei der Ausübung ihres Berufes betroffen werden. Mit *ἀλλ' οὐκ* wird dabei jedem dieser Partizipien ein zweites angereiht, wodurch das jeweils erste zwar nicht aufgehoben, aber doch bedeutend eingeschränkt wird. Das Ärgste bleibt den Herolden des Evangeliums doch immer wieder erspart. In 10 a tritt alsdann augenscheinlich eine summierende und steigernde Zusammenfassung dieser Aussagen auf. Aber während vordem die Aussagen über die Niedrigkeit der Apostel durch das jeweils angefügte zweite Partizipium nur eine gewisse Einschränkung erfuhren, wird in 10 a der zusammenfassenden Bezeichnung derselben eine wirkliche und direkte Antithese gegenübergestellt: in Form eines *ἵνα*-Satzes wird in 10 b davon gesprochen, welche eine bedeutungsvolle Heilswirkung bei jener Hingabe der Apostel an die Niedrigkeit ihres Berufs angestrebt und bezweckt wird. Nachdem dann in 11 dieser Gedanke wiederholt ist, wird endlich in 12 eine analoge Antithese wie eine Art Abschluß dem Ganzen angefügt.

In dieser Anlage des Gedankenganges stecken nun freilich einige Schwierigkeiten. Die ernsteste liegt in 12. Während bis dahin die antithetischen Aussagen über das zu ertragende Leiden und die damit sich verbindende Rettung anscheinend in beiden Gliedern auf die Prediger selber bezogen sein wollen (wir werden getötet, damit an uns sich das Leben offenbare), wird das in 12 plötzlich anders: Der Tod wirkt in uns, das Leben in euch. 13 f. aber lenkt den Gedankengang alsbald wieder in die Betrachtung der Wirkungen zurück, die jenes Verhältnis in den Personen der Prediger hervorruft, und spricht insonderheit von der an diesen sich verwirklichenden Lebensgabe. So scheint 12 völlig aus dem Zusammenhange herauszufallen (Schmiedel: „eine ganz andersartige Folgerung“), und doch wird es durch *ὥστε* in die engste Verbindung mit dem Vorausgehenden gesetzt und als dessen zwingende Folge dargestellt. Die Ausleger suchten dieser Schwierigkeit dadurch abzuhelfen, daß sie den Gedanken von 12 eben dem Zusammenhang anpaßten; in 10 f. sei davon die Rede, daß an den Aposteln sich dereinst, in 12 dann davon, daß an den Lesern sich schon jetzt das Leben verwirklicht. Allein von einer derartigen temporalen Unterscheidung steht ja doch im Texte selber kein Wort. Auch das Verhältnis von 10 f. zu 8 f. ist nicht klar. 10 f. enthält die klare Antithese: einerseits Tod, andrerseits Leben. Ist das so zu verstehen, daß durch den Begriff *νέκρωσις* die Partizipia *θλιβόμενοι, ἀπορούμενοι, διωκόμενοι* und *καταβαλλόμενοι*, durch den Begriff *ζωή* dagegen die Partizipia *οὐ στενοχωρούμενοι, οὐκ ἐξαπορούμενοι, οὐκ ἐγκαταλειπόμενοι, οὐκ ἀπολλόμενοι* auf einen einheitlichen und zusammenfassenden Aus-

druck gebracht werden? Aber kann es wirklich schon eine Offenbarung des L e b e n s J e s u heißen, wenn man in Verfolgungen zwar schwer leidet, aber nur eben nicht ganz hilflos dasteht und umkommt? Sicherlich nicht. Wenn nun aber der Satz *ἵνα ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ . . . φανερωθῇ* nicht auf die in jener vorausgehenden Reihe ausgesagten Bewahrungen und Rettungen vor dem Ärgsten geht, worauf ist er dann zu beziehen? Und wie ist die Reihe *ἀλλ' οὐ στενοχωρούμενοι* . . . zu verstehen, wenn sie nicht als Vorbereitung für das zweite Glied der in 10 ausgesagten Antithese, also für 10 b genommen werden darf?

Die letztere Frage beantwortet sich leicht. Nicht im eigentlichen Sinn das positive G e g e n s t ü c k zu den in *θλιβόμενοι* ausgesagten schmerzlichen Erfahrungen bringen die mit *ἀλλ' οὐ* eingeleiteten Partizipia, sondern, wie schon bemerkt, nur E i n s c h r ä n k u n g e n der jeweils vorausgehenden Aussage. Sie besagen, daß es kraft einer höheren Fügung bei allem, was die Apostel zu dulden haben, doch immer nicht zum Äußersten kommt. Zerrissen wird aber durch diese Milderungen die Kette der Bedrückungen auch nicht — im Gegenteil, die Rettung, die im einen Fall gewährt wird, macht einen zweiten und weiteren Fall von Anfechtung überhaupt erst möglich. Insofern heben sie nicht etwa die in der Reihe *θλιβόμενοι, ἀπορούμενοι, διωκόμενοι, καταβαλλόμενοι* enthaltene Häufung und Steigerung auf, sondern begleiten sie nur und bestimmen sie näher. 10 a faßt dann diese Reihe steigernd zusammen in der Erklärung: *πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέρομεν.* An eben diesem Punkte nun, wo das Bedrückende und Schmerzliche des apostolischen Berufs, zum allerenergischesten Ausdruck gelangt ist, setzt zugleich die große Wendung zu dem Hinweis darauf ein, daß all das doch eine noch ganz andre Seite hat. Diese andre Seite liegt in dem Zwecke, daß „auch das Leben Jesu *ἐν τοῖς σώμασιν ἡμῶν* offenbar werde“. Die Beziehung dieses Satzes auf die in *οὐ στενοχωρούμενοι* enthaltenen Erfahrungen, als sollten sie jetzt zu einer einheitlichen Aussage zusammengefaßt werden, haben wir bereits als unrichtig erkannt. Ebensowenig kann er, wie gleichfalls schon berührt, auf die z u k ü n f t i g e Erweisung der Lebensmacht Jesu durch die Auferweckung aus dem Tode und ewige Beseligung bezogen werden. Jeder Hinweis auf ein derartiges „Später“ fehlt ja; die Auffassung ist überdies auch durch das energische Präsens des, wenn nicht identischen, so doch zum mindesten sinnverwandten Gedankens in 12 b ausgeschlossen; und endlich wird sie unmöglich durch den Nachdruck, mit dem in 11 betont wird, daß gerade das sterbliche Fleisch, also dies gegenwärtige irdische Sein und Leben es sei, *ἐν ᾗ* sich die Lebensmacht Christi versichtbare. Dann bleibt nur eines noch übrig: 10 b und 11 b müssen von etwas ganz andrem

verstanden werden, als von Rettung der Leiber der Apostel aus den Todesgefahren ihres Berufes oder als von Wiederbelebung dieser Leiber zur ewigen Herrlichkeit. Ein solch andres Verständnis ergibt sich aber alsbald, wenn man beachtet, daß das *ἐν* in *ἐν τοῖς σώμασιν* bzw. *ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν* doch nicht notwendig gerade als Benennung des Gegenstandes oder Objektes zu verstehen ist, an welchem sich das Leben Jesu offenbart. Es kann auch das Mittel bezeichnen, durch das diese Offenbarung vollzogen wird. Die Eigenart des apostolischen Berufes wird also in diesem Falle dann durch 10 dahin bestimmt, daß die Apostel zwar an ihrem Leibe immerfort die Jesu widerfahrene Tötung umhertragen, indem sie bei ihrem Dienste überall und immer wieder in schwere Lebensgefahr geraten und also ähnliches erdulden, wie Jesus selbst es erduldet hat, daß aber dabei zugleich an eben diesen Leibern und durch sie auch das Leben Jesu, die in ihm enthaltene und wirksame Lebensmacht zu Tage tritt. Wodurch das geschieht, sagt 10 selber gar nicht näher. Auch 11 löst diese Spannung nicht, sondern bringt nur eine Wiederholung des Gedankens unter steigernder Zuspitzung des Ausdrucks: was vorhin z. B. *ἐν τοῖς σώμασιν* hieß, heißt jetzt *ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν*. Ergänzt man, was der Text selber verschweigt, aus Einfühlung in den Zusammenhang, so legt sich der Gedanke nahe: die Apostel erfahren einerseits schmerzlich genug, wie viel Leiden man um Jesu willen auf sich nehmen muß; aber gerade indem sie so leiden und also trotz des Leidens ihre Arbeit tun, ja durch das Leiden ihre Arbeit bewähren, bewirken sie, daß die Sache Jesu in der Welt siegreich fortgeht, daß verlorene Sünder, dem Todesgericht verfallene Menschen gerettet und des Heils teilhaftig werden und also, wie das mit der Nachfolge Jesu verbundene Todesgesetz, so auch die in Jesus vorhandene heilbringende Lebensmacht sichtbar wird. Es ist die beste Bestätigung für diese Auffassung, daß nun auch die zu Eingang dieser Erörterungen herausgehobene besondere Schwierigkeit, die bei den herkömmlichen Auslegungsarten an 7—12 haftet, sich ganz von selber auflöst. Denn nun fällt 12 nicht im geringsten mehr aus dem Zusammenhang hinaus. Vielmehr wird das, was sich in 10 b und 11 b noch in einem allgemeinen und unbestimmten Ausdruck wie versteckt hält, nunmehr in 12 in voller Klarheit ausdrücklich ausgesprochen und speziell auf die Leser bezogen. In innerer Einheitlichkeit des ganzen Gedankengangs erklärt also Pl zur näheren Bestimmung und Beleuchtung des im Bilde vom herrlichen Schatz und irdenen Gefäß enthaltenen Kontrastes in [4, 8—12]: . . . *indem wir in allem bedrängt werden — freilich doch nicht in die Enge getrieben —, hilflos sind — freilich doch nicht völlig ohne Hilfe* — (oder: *ratlos — aber doch nicht verzagend* —), *verfolgt werden — aber*

freilich nicht im Stiche gelassen, — niedergeworfen werden — aber doch nicht umgebracht — allezeit die Tötung Jesu im Leibe herumtragen, (nur) damit auch das Leben Jesu mittels unserer Leiber sich versichtbare. Ja, immerfort werden wir die Lebenden in Tod übergeben um Jesu willen, (nur) damit auch das Leben Jesu sich versichtbare mittels unseres sterblichen Fleisches. Und so wirkt sich der Tod aus in uns, das Leben aber in euch.[1])

Im einzelnen und zur Ergänzung sei bemerkt: Zu *ἐν παντί* vgl. 6, 4; 7, 11. 16; 8, 7; 9, 11; 11, 6. 9; es besagt immer, daß der Begriff, dem es dient, in all den Beziehungen zur Geltung kommt, in denen er überhaupt aufzutreten vermag vgl. 7, 5, hier also, daß *θλῖψις* und *ἀπορία* usw. in all ihre Lebensverhältnisse eindringen und also in jeder Weise ihnen angetan werden. *θλίβειν* (bei Plut. Mor. 141 A z. B. vom Schuh, der zu eng ist und den Fuß drückt) = beengen vgl. Mk 3, 9 und *στενοχωρεῖν* = in engen Raum fassen erscheinen sonst bei Pl als Synonyma zueinander vgl. II, 6, 4; Rm 2, 9; 8, 35 (vgl. auch II, 12, 10), aber auch sonst z. B. LXX Jud. 16, 16; Arrian-Epikt. I, 25. Werden sie nun hier als Gegensätze behandelt, so ist dieser Gegensatz doch kein scharfer, und es bestätigt sich, daß durch *ἀλλ' οὐ στενοχ.* kein direktes und positives Gegenteil zu *θλιβόμενοι*, sondern nur eine gewisse Einschränkung desselben, eine Verneinung der höchstmöglichen Steigerung eingeführt wird. *ἀπορεῖσθαι* und *ἐξαπορεῖσθαι* verhalten sich genau ebenso zueinander.[2]) Sie können übrigens

---

[1]) Statt *τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ* gibt der abendländische Text (DGdg, aber nicht r) . . . *Χριστοῦ*; da aber 10a und b offensichtlich auf formale Kongruenz bei inhaltlicher Gegensätzlichkeit angelegt sind, ist *Ἰησοῦ* durchaus vorzuziehen. — *ἡμῶν* nach *σώματι*, wie es DGdgr vulg syr[1] auftritt, verdient keine Berücksichtigung, weil — anders als in 10b — das Subjekt zu *σώματι* aus *περιφέροντες* entnommen werden kann. Ob in 10b mit ABCDGKLPdgr syr[2] . . . *ἐν τῷ σώματι* oder mit א, syr[1] vulg *ἐν τοῖς σώμασιν* zu lesen sei, mag dahingestellt bleiben. — In 11 verwandelt eine Linie der Überlieferung den Hauptsatz in einen Vordersatz, indem sie statt *ἀεὶ* schreibt *εἰ* (Gfg syr[1] Tertull. Amb); da 12 wegen *ὥστε* doch nicht als Nachsatz dazu genommen werden kann, so wäre also zwischen *διὰ Ἰησοῦν* und *ἵνα* ein Nachsatz zu ergänzen: so geschieht es, damit usw.; zur Konstruktion vgl. dann Rm 9, 22f. Doch ist es immerhin unwahrscheinlich, daß *εἰ* zu lesen ist; denn es würde dadurch der klare antithetische Bau der Sätze verdunkelt; und das *ἀεί* entspricht auch mit seiner betonten Stellung ganz trefflich dem Zusammenhang; es malt, mit welcher Zähigkeit *ὁ θάνατος ἐνεργεῖται ἐν ἡμῖν*. — Zum Anfang von 12 und dem einen geradezu ganz zum Hauptsatz verselbständigten Folgesatz einleitenden *ὥστε* vgl. Kühner-Gerth II, 512f., insonderheit S. 513: „Der Gebrauch von *ὥστε* c. ind. war sehr beliebt, so daß er sich an unzähligen Stellen findet, wo man eher einen Hauptsatz mit *οὖν, τοιγαροῦν* usw. erwarten sollte, wo im Lat. itaque, idcirco usw., im Deutschen daher, darum, deshalb usw. angewendet zu werden pflegt". Vgl. 5, 16f.; I, 3, 7. 21; 4, 5 und oftmals; **Gl 3, 24 usw.**

[2]) Man vgl. dazu, wie gleichgebildete Komposita auch sonst den Be-

mit gleichem sprachlichen Recht in objektivem Sinne (Hilflosigkeit) wie im subjektiven (Ratlosigkeit) ausgelegt werden vgl. zu 1, 8 S. 39 u. a. Nach ihrer Stellung in einer Reihe von lauter objektiven Widerfahrnissen ist aber hier die objektive Bedeutung die wahrscheinlichere. Vom Athletenwesen, Wettlauf und Ringkampf sind auch die beiden letzten Begriffspaare nicht hergenommen; das zeigt schon, daß der Gegensatz zu *διώκειν* durch *ἐγκαταλείπειν* gebildet wird. Es schwebt vielmehr die Vorstellung von dem Andrängen feindlicher Gegner vor. Zwar wird nun also alles, was sie anzutun vermögen, durch eine von anderwärts eingreifende Ordnung in gewissen letzten Schranken gehalten; aber faßt man alles zusammen, so bedeutet es doch, wie nun in 10a zusammenfassend geurteilt wird, eine Übertragung der Vorgänge, in denen sich die Tötung Jesu vollzog, auf seine Diener vgl. 1, 5. Ja in gewissem Sinne kehren Jesu Widerfahrnisse bei den Aposteln sogar verstärkt wieder. Wenigstens haben sie hier das eigentümliche, daß sie über den ganzen Zeitraum der Berufstätigkeit sich erstrecken und daß sie den Apostel überallhin begleiten. Durch *ἐν τῷ σώματι* wird nämlich nicht der Leib als der Bereich bezeichnet, innerhalb dessen die *νέκρωσις* umhergetragen wird, als wollte gesagt werden, daß a l l e Glieder des Leibes von den Bedrängnissen heimgesucht werden. Sondern *ἐν* bezeichnet das Mittel, indem dadurch, daß der Apostel, von Ort zu Ort reisend, seinen Leib umherträgt, zugleich in und mit dem Leibe die Tötung Jesu umhergetragen, d. h. also überall es an dem Leibe des Apostels und mit ihm verwirklicht und veranschaulicht wird, wie an Jesus ein Tötungsvorgang sich vollzog. Nur das allerletzte bleibt aus — aber eben deshalb erstreckt sich jetzt die Sache über einen örtlich und zeitlich so ausgedehnten Bereich. Welche Wendung des Gedankens in sein Gegenteil dann mit 10b eintritt, wurde oben schon erörtert. Dieses ganze, kaum das Ärgste vermeidende Hingegebensein an Bedrängnis und Todesgefahr, diese Wiederholung der Tötung Jesu dient doch einem ganz anderen Zwecke als dem, auf den sie zunächst angelegt scheint, keinem anderen und geringeren als und gerade dem, *ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ . . . φανερωθῇ*. Das *καί* steht, weil auch in *περιφέροντες* ein deiktisches Moment (zur S c h a u umhertragen) enthalten ist. Auffallen kann nun bei der vorgetragenen Auslegung von 10b u. 11b allerdings, daß gerade die Leiber als das Mittel zu jener Lebens- und Heilswirkung bezeichnet wurden. Es erklärt sich das aber zunächst formal-stilistisch daraus, daß diese Aussagen in Antithese stehen zu jenen ersten in 10a u. 11a, in welchen eben von

---

griff des Verbum simplex steigern, z. B. *ἐξαγανακτεῖν, ἐξαδιαφορεῖν, ἐξαδυνατεῖν, ἐξαθυμεῖν, ἐξακριβοῦν, ἐξαμαυροῦν, ἐξασθενεῖν* usw.

solchem die Rede gewesen war, was im eigentlichsten Sinn an dem Leibe und durch ihn geschieht. Paulus neigte immer zu scharfen und überraschenden Pointen im Stil; dieser Neigung gehorcht er auch hier mit der kühnen Wendung von 10 a zu 10 b und von 11 a zu 11 b. Zugleich aber hatte er dazu auch ein sachliches Recht. Denn freilich helfen die Apostel der Lebensmacht Jesu zur Offenbarung und Durchführung zunächst durch das, was sie geistig sind und geistig arbeiten. Aber diese ihre Tätigkeit ist ja selbstverständlich an ihre leibliche Gegenwart gebunden und durch ihre leibliche Beschaffenheit bedingt, und insofern ist es allerdings ihr Leib oder ihr Fleisch, das sie einsetzen, um die Lebensfülle Christi in der Welt in erfolgreicher Predigt und heilsvermittelnder Arbeit zu offenbaren. In formell kühner, aber zugleich sachlich berechtigter Fortführung der in 10 a begonnenen Ausdrucksweise gestaltet sich so der Satz geradezu zu einer Art von Oxymoron, indem gerade dem Leibe, der für den nächsten Blick nur die Tötung Jesu veranschaulicht, zugleich die Offenbarung des Lebens zugeschrieben wird. In 11 wird dieses Oxymoron (eingeleitet durch bestätigendes und verstärkendes *γάρ*) sogar noch ganz besonders drastisch zugespitzt, einmal dadurch, daß das Subjekt zu *ἀεί εἰς θάνατον παραδιδόμεθα* durch die Apposition *οἱ ζῶντες* näher bestimmt wird, sodann dadurch, daß *ἐν τοῖς σώμασιν* jetzt durch *ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν* ersetzt wird. Durch letzteres wird ja der Widerspruch zwischen dem, als was sich Leib und Fleisch hier ihren Inhabern zu erfahren geben, nämlich als Träger der Sterblichkeit, und dem lebenoffenbarenden Werke, wozu sie dienen, aufs höchste gesteigert. Durch *οἱ ζῶντες* aber wird angedeutet, wie das Leben, das den hier in Betracht kommenden Subjekten eignet, immer neuen Angriffen und Verringerungen ausgesetzt ist.[1]) Zugleich stellt Pl gerade durch diese Form der Aussage (das uns eignende Leben ist in beständiger Aufzehrung begriffen) mit verstärkter Deutlichkeit außer Zweifel, daß in der Tat es nicht die *ἡμεῖς* in ihrem eigenen Sein sind, von denen gelten soll, was in 11 b gesagt ist: auf ihrer Seite geschieht ja beständige Lebenswegnahme, zu dem Zwecke zwar, daß das Leben Jesu dabei kund gemacht, aber nicht, daß es an ihnen kund gemacht werde. Die Lebensmitteilung fällt vielmehr nach einer anderen Seite, und welche das ist, das sagt nun 12 b mit direkten Worten: an euch. Zu *ἐνεργεῖσθαι* als Medium vgl. 1, 6; 1 Th 2, 13; Rm 7, 5; Gl 5, 6; Kl 1, 29. Zwischen *θάνατος* und *ζωή* besteht bei dieser Erklärung allerdings keine Gleichartigkeit, indem *θάνατος* dem physischen, *ζωή* dem pneumatischen Gebiete angehört. Aber das

---

[1]) Vgl. Philo. Flaccus p. 990 A: *προαποθνήσκω, πολλοὺς θανάτους ὑπομένων ἀνθ᾽ ἑνός, τοῦ τελευταίου.*

dürfte auch gar nicht anders sein, wenn doch in beiden Fällen es das Erlebnis Jesu ist, was sich auf seine Boten bzw. auf die Hörer des Evangeliums überträgt. Denn Jesus ist ja *θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι* 1 Pt 3, 18. *διὰ Ἰησοῦν* in 11 drückt dabei den Gedanken aus, daß in dem Verhältnis zu Jesu der Grund liegt für das Hingegebenwerden in den Tod, indem die Welt den Haß, mit dem sie Jesus verfolgte, auf seine Diener überträgt. Während diese aber damit Jesum zu schädigen meint, erweist sich gerade diese Sachlage wirksam zur Kundmachung des Lebens Jesu. Die häufige Wiederholung der Beziehung zu Jesu malt dabei auch in der sprachlichen Form die volle Bedingtheit der hier zur Sprache gebrachten Begebenheiten durch Jesus allein, ohne alle Einwirkung einer von den Aposteln selbständig ausgehenden Kausalität, erinnert also an 7 b. Wird endlich Jesus gerade und durchaus mit diesem Namen, seinem geschichtlichen Eigennamen, bezeichnet, so wird das wohl geschehen, weil Pl gerade von seiner und seiner Genossen Persönlichkeit die maßgebende Bedeutung ablehnen und sie Christo allein zuschreiben will, ihn sich also gerade im Gegensatz zu sich usw. als die geschichtliche Persönlichkeit vergegenwärtigt vgl. 4, 5 b.

Wie sehr es zutrifft, daß der göttliche Schatz in irdenen Gefäßen ruht, und wie sehr dabei doch die überschwängliche Gottesmacht zur Auswirkung kommt, ist damit dargelegt. Aber der Gedanke ist doch unvollständig, solange nicht hinzugefügt ist, ob denn nicht bzw. inwiefern doch auch die V e r m i t t l e r jener Machtwirkung, mögen sie gleich zunächst dazu bestimmt sein, an sich die Tötung Jesu zu durchleben, auch in den Kreis des Lebens Jesu einbezogen werden. Dieser abschließende Gedanke wird durch 13 f. dargeboten. Den Übergang von 12 zu 13 erfaßt man dabei richtig, wenn man bedenkt, daß 12 mit seiner so eigenartigen Verteilung von Tod und Leben doch die Frage nahe legen mußte, wie es denn komme, daß die apostolischen Arbeiter ihr Werk doch tun, wenngleich sich in ihnen der Tod auswirke. Auf einen Besitz (*ἔχοντες* steht wie in 7 an der Spitze!) führt das Pl zurück, nämlich auf den des *πνεῦμα τῆς πίστεως*. *πνεῦμα* steht dabei allerdings nicht (wie etwa 7, 1; I, 7, 34) im einfachen Sinne von Innerlichkeit und Gesinnung. Denn es handelt sich im Zusammenhang darum, die eigentümliche Quelle der im Dienste des Evangeliums betätigten Energie zu bezeichnen; und wenn in solcher Verknüpfung von *πνεῦμα* die Rede ist, dann geht es notwendig auf den Geist als das von Gott verliehene Prinzip eines höheren, kraftvoll, reinigend, erhebend nach innen und nach außen wirkenden Lebens (vgl. I, 2, 12; 4, 14; Phl 3, 3; Gl 5, 5). *τῆς πίστεως* ist entweder Gen. subj. oder obj.: der dem Glauben eignende oder der den Glauben wirkende Geist. Da aber das Glauben selber

sofort in dem Bibelzitat unter dem Gesichtspunkte in Betracht gezogen wird, nicht inwiefern es entsteht, sondern inwiefern es zur Wirksamkeit treibt, so wird die erste Auffassung vorzuziehen sein. Dann fragt sich, wie *τὸ αὐτό* zu verstehen sei. Von alters her wird es bezogen entweder auf die K (den gleichen wie ihr, an denen sich ja das Leben auswirkt — Ambr.) oder auf den Psalmisten (den gleichen wie der Psalmist, den ich zitiere — Thdt.). Nun ist aber die Gemeinde doch im vorausgehenden nirgends als Subjekt von *πίστις* in Betracht gezogen. Die Anwendung aber, die von der Psalmstelle gemacht wird, entscheidet erst recht für die zweite Auffassung. Es wird ja hier alsbald die Tatsache, daß Pl redet, wiewohl ihn dabei der Tod anfaßt, abgeleitet aus der Energie des vorhandenen *πιστεύειν* und darin eine genaue Parallele gefunden zu dem *ἐπίστευσα διὸ καὶ ἐλάλησα* des atl Sängers. An dieser Parallele hat dann selbstverständlich auch das dem *κατὰ τὸ γεγραμμένον* noch dazu unmittelbar voranstehende *τὸ αὐτὸ* usw. seinen Beziehungspunkt. Wenn nun aber Pl gerade mit Hilfe dieser Psalmstelle die Quelle seines Eifers verdeutlicht, so tut er es doch wohl in tieferem und bestimmterem Sinne als weil dort überhaupt *πιστεύειν* und *λαλεῖν* in enge Verbindung gesetzt sind.[1]) Gleichviel nämlich, ob man das Zitat nach dem hebräischen Kanon als Mittelsatz eines größeren Liedes (Ps 116, 10) oder nach LXX als den Anfangssatz eines kleinen selbständigen Liedes (Ps 115, 1) nimmt, immer hat es das Glauben, das hier sich ausspricht, mit den Erfahrungen des Todes und tiefer Erniedrigung zu tun, ringt sich aus diesen und ihrem zum Zweifel treibenden Drucke los bzw. tritt ihnen gegenüber mit der Gewißheit, daß Gott rettet bzw. gerettet hat, und schwingt sich auf zum Dank und Lobpreis inmitten der Gesamtgemeinde Gottes. Es ist also ein angesichts des Todesdunkels (Ps 115, 6: *τίμιος ἐναντίον κυρίου ὁ θάνατος τῶν ὁσίων αὐτοῦ*) sich behauptendes, die Todessorge in Lebensgewißheit auflösendes Glauben, daß von sich sagt: *ἐπίστευσα, διὸ ἐλάλησα.* Nach LXX spezifiziert sich dabei der Gedankengang noch dahin, daß das aus dem Glauben strömende Reden zunächst die Erniedri-

[1]) LXX haben bloß *ἐπίστευσα, διὸ ἐλάλησα*; wahrscheinlich doch in Anpassung daran fehlt in BCDdrKLP vulg. das *καί* auch in II, 4, 13; es ist aber mit אGg syr[1 u. 2] zu lesen. — Im hebräischen Texte entspricht dem Zitate הֶאֱמַנְתִּי כִּי אֲדַבֵּר. Wie weit sich der genuine Sinn dieses Sätzchens mit der griechischen Form deckt, mag dahingestellt bleiben; Pl hat ihn bzw. den griechischen Wortlaut jedenfalls dahin verstanden, daß das Reden ein Zeugen ist und daß es als Frucht des Glaubens auftritt. Die Zitationsformel ist für Pl (und überhaupt das NT) einzigartig; doch wären zu vergleichen Rm 4, 18, dann auch I, 15, 3; ferner I, 15, 54; Gl 3, 10: auch Jk 2, 8; Lk 20, 17; 21, 22; 22, 37; 24, 44; AG 13, 29; 24, 14. Über das Vorkommen der Formel im juristischen Sprachgebrauch vgl. Deißmann, Neue Bibelstudien S. 78.

gung verursacht, daß aber die erfahrene Rettung zu neuem Lobpreis und neuer Dienstfreudigkeit gegenüber Gott und zu fröhlichem Zeugnis von ihm vor der Menge ermuntert. Nicht bloß die mehr oder weniger zufällige Begriffsverbindung von „glauben“ und „reden“ also, sondern der Gesamtgedanke und die Gesamtstimmung des Psalmliedes, deren Exponent jene Begriffsverbindung ist, bildet in Wahrheit die Analogie, die Pl zur Erklärung seines Verhaltens anführt. Auch bei ihm führt das Zeugen zur Todeserfahrung; aber auch bei ihm behauptet sich der Fortschritt vom *πιστεύειν* zum *λαλεῖν* inmitten alles Todesdruckes, weil er — und damit wird jener Endgedanke des Psalms direkt und in allen seinen Beziehungen aufgenommen — die Gewißheit hat, daß es ihm an der Erweckung aus dem Tode nicht fehlen kann und wird. Das ist eine Identität des Glaubens und der von ihm ausgehenden Energie im vollsten Sinne des Worts, bei allem selbstverständlichen Unterschied der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Stufe hinsichtlich des sachlichen Gehaltes des Glaubens. Denn es sind die gleichen Gegensätze hier und dort, durch die die Glaubenszuversicht sich durchzuringen hat, und es ist die gleiche Heils- und Lebensgewißheit, die den Glauben erfüllt, und die gleiche Zeugnisfreudigkeit, die aus ihm hervorgeht [**4, 13 f.**]: *Erfüllt aber mit dem nämlichen Glaubensgeist nach dem Schriftwort: „Ich glaubte, deshalb redete ich auch“, „glauben und reden auch deshalb“ auch wir, erfüllt mit der Gewißheit, daß der, der den Herrn Jesum erweckt hat, auch uns in der Gemeinschaft mit Jesu erwecken und uns zur Stelle bringen wird zusammen mit euch.*[1]) Der Nachdruck der Vergleichung und Folgerung fällt also ganz auf das *λαλοῦμεν*. *σὺν Ἰησοῦ* ist allerdings in zeitlichem Sinn unmöglich; es bedeutet aber auch etwas Tieferes als das *σύν* in dem *σὺν ὑμῖν* bei *παραστήσει*. Denn letzteres besagt nur, daß die einen nicht ohne die anderen werden „dargestellt“ werden. Die Auferweckung aber, aus welcher als aus einer künftig gewissen der Ap seinen Glaubensmut schöpft, geschieht *σὺν Ἰησοῦ*, sofern sie eine unausbleibliche Folge und Frucht ist aus der Glaubensgemeinschaft mit dem schon jetzt durch die Auferweckung aus dem Tode erhöhten Herrn und sofern sie in die vollendete Lebensgemeinschaft mit dem Herrn einführt. „Der Unterschied der Zeit tritt zurück hinter der Gemeinschaft der Sache“ (Hofm.). Vgl. 13, 4; I, 6, 14; 15, 12 f. 20; Rm 6, 8· 8, 11. 17. Daß *παραστήσει* nicht von der Hinführung des Pl nach K zu verstehen sei, müßte selbst dann zugegeben werden, wenn *ἐγερεῖ* sich auf die jetzige Errettung aus Todesgefahr bezöge. Aber auch dies ist durch

---

[1]) *κύριον* vor *Ἰησοῦν* ist durch ℵCDGdgKLP syr[1 u. 2] gesichert. — *διὰ Ἰησοῦ* statt des tiefsinnigen *σὺν Ἰησοῦ* ist offenbar Korrektur.

den zweifellosen Sprachgebrauch, nicht weniger aber auch durch den Zusammenhang ausgeschlossen. Dann kann man höchstens schwanken, ob *παραστήσει* die Hinführung vor den Richterstuhl oder die Einführung in die Herrlichkeit Christi meine. Ersteres bloß Rm 14, 10, aber mit dem näher bestimmenden Zusatz *τῷ βήματι* vgl. II, 5, 10; letzteres — freilich immer mit einem Dativobjekt bzw. mit *κατενώπιον αὐτοῦ,* das zu ergänzen in II, 4, 14 dem Leser überlassen bleibt, weil der ganze Ton auf das schließende *σὺν ὑμῖν* fällt, — häufig und zwar gerade in eschatologischer Bedeutung vgl. zu I, 8, 8 S. 312. So dann wohl auch hier, zumal die ganze Stimmung des Abschnittes auf die fröhliche Gewißheit um künftiges Heil, nicht auf die ernste Erwartung eines Gerichtes geht.[1]) Jenes *σὺν ὑμῖν* erinnert daran, daß die ganze Ausführung in 13 f. aus der Absicht hervorgegangen ist, zu zeigen, weshalb der jetzt vorhandene Gegensatz zwischen den *ἡμεῖς* und den *ὑμεῖς* erstere doch nicht abhält, zu reden; am Ende kommt schon die gewünschte und notwendige Gleichheit im „einen Hause des Friedens" (Ambr.). Die Betonung aber, in der das vorgebracht wird und die so stark ist, daß für den Ap das *παρίστασθαι* gerade darin seinen Wert, daß es ihm m i t j e n e n zusammen widerfährt, wird begründet durch [4, 15]: *Denn das Ganze (geschieht) um euretwillen, damit die Gnade, indem sie durch die sich mehrende Zahl hin sich mehrt, die Danksagung in reicher Fülle schaffe zur Ehre Gottes.* *τὰ πάντα* umfaßt notwendig mehr als das in 13 f. beschriebene Verhältnis, nämlich dieses in seinem Zusammenhang mit dem ganzen seit 4, 7 dargelegten Sachverhalt: es bezeichnet die göttliche Ordnung, die den Aposteln Tod, durch sie aber Leben zuteilt und in jenen doch die Willigkeit zu wirken schafft aus der gewissen Anwartschaft auf das ewige Leben heraus. *ἵνα* ist demnach auch nicht Ausdruck menschlicher, sondern göttlicher Absicht. Im Finalsatz sind vier Konstruktionen möglich a) *ἡ χάρις — πλεονάσασα διὰ τῶν πλειόνων — τὴν εὐχαριστίαν περισσεύσῃ* usw.; b) *ἡ χ. πλ. — διὰ τῶν πλ. τὴν εὐχ,* (was gleich

[1]) *παριστάναι* steht hier also für das soteriologische Gebiet in dem gleichen technischen Sinne, in welchem es auch sonst bedeutet: jem. an die Stelle bringen, an der er seinem Wesen oder seiner Lage nach usw. zu erscheinen hat oder am rechten Platze ist. Vgl. LXX 4 Mos 1, 5; Sach 4, 14; 6, 5; ferner vom Erscheinen vor Gericht Berl. Gr. Urk. 747 V 3; 759, 22 (c. Dat.); von einem Ersatzmann, den man zum Militär „stellt" und für dessen „Gestellung" man sich verbürgt Berl. Gr. Urk. 581, 9 (ohne näheren Zusatz), vgl. auch ebenda 661, 18; 728, 4; 891 V 13; 936, 11; Greek Pap. 974, 5 u. 7 (S. 115). — Vor Gott zu stehen ist im AT die Würde des Priesters und der Leviten als der eigentlichen Träger der nationalen Gottesgemeinschaft 5 Mo 10, 8; 18, 5. Die jüdischen Märtyrer haben es nach 4 Mkk 17, 18 erlangt, zu stehen neben oder vor *τῷ θείῳ θρόνῳ.* Im kultisch-liturgischen Sinne das Verbum auch Rm 12, 1 vgl. Lk 2, 22. — Zur Sache vgl. 1 Th 4, 17; Jo 12, 26; 17, 24; Offbg 7, 9. 15.

sein soll mit: διὰ τὴν εὐχ. τῶν πλ.) ∥ περισσεύσῃ usw.; c) ἡ χ. πλ. — διὰ τῶν πλειόνων ∥ τὴν εὐχ. περισσ. usw.; d) ἡ χ. πλ. διὰ τ. π. τ. εὐχ. — περ. εἰς usw. πλεονάζειν steht dabei überall, περισσεύειν in b und d als Intransitivum, in a und c dagegen als Transitivum (den Dank mehren). Bei der Neigung des Pl zu Paronomasien spricht von vornherein viel für die enge Verbindung von πλεονάσασα mit διὰ τῶν πλειόνων nach a. Zieht man dagegen nach b τῶν πλειόνων in die Abhängigkeit von διὰ . . . τὴν εὐχαριστίαν hinein, so geht die Paronomasie verloren; es widerspricht diese letztere verschränkte Konstruktion auch dem natürlichen Flusse der Rede. Vor allem kommt aber in Betracht, daß, falls man διὰ τῶν πλειόνων, sei es nach b oder nach c, von πλεονάσασα abtrennt, diese Partizipialbestimmung recht inhaltsarm und wenig scharf, περισσεύσῃ aber gleichzeitig mit Nebenbestimmungen überladen erscheint. d endlich ergäbe mit der Aussage, die Gnade mehre sich wegen oder infolge der Danksagung der vielen, doch einen durchaus schiefen Gedanken. So spricht alles dafür, daß διὰ τῶν πλ. mit πλεονάσασα und τὴν εὐχαριστίαν mit περισσεύσῃ verbunden werde, das ja auch 9, 8; Eph 1, 8 transitiv gebraucht und zwar mit einem sächlichen Objekt verbunden ist, also für die Form a. Freilich scheint das διὰ τῶν πλ. der Verbindung mit πλεονάσασα zu widerstreben; denn indem eine wachsende Zahl oder, wie die durch die Predigt zu Gewinnenden hier im Gegensatz zu der geringen Zahl von apostolischen Predigern genannt werden, die Mehreren von der Gnade ergriffen werden, können diese doch nur recht uneigentlich als Mittel bezeichnet werden, durch welches die Gnade selber „sich mehrt". In intensivem und objektivem Sinne findet dabei ja wohl keine Mehrung von Gnade statt. Aber πλεονάζειν steht hier dann eben in seiner ursprünglichen quantitativen Bedeutung, und zwar speziell von der räumlichen Ausdehnung, in der sich die Gnade betätigt, oder von der numerischen Stärke nicht ihrer selbst, wohl aber ihrer Empfänger. Eben deshalb empfiehlt es sich aber auch, διά überhaupt nicht von dem Mittel, sondern von dem räumlichen Bereiche zu verstehen, durch welchen hin sich die Mehrung der Gnade vollzieht. Vgl. Eph 4, 6; Jo 19, 23; zu πλεονάζειν Rm 5, 20; 6, 1; 2 Th 1, 3; Phl 4, 17. Gemäß dieser Konstruktionsart ist dann χάρις nicht die in der Rettung der Ap aus Lebensgefahr, sondern die in der Ausbreitung des Heils durch das Evangelium und seine Prediger sich betätigende Gnade. Ihrer Ausbreitung über immer mehr Menschen kommt es zustatten, wenn die Ap, künftiger Auferweckung gewiß, das Lebensgesetz unerschrocken in sich verwirklichen, das vom πιστεύειν zum λαλεῖν führt. Die naturgemäße Folge ist, daß mit dem Prediger selbst sich eine immer wachsende Zahl zu einer großen „Danksymphonie" vereinigt. Vgl. 1, 11 u.

14; 9, 12; Gl 1, 23 f. Bemerkenswert ist, wie die Gnade hier gleichsam in Ablösung von Gott, objektiviert und personifiziert, als ein Gotte dienstbares, aber mit seinen Wirkungen Gotte gleichsam selbständig gegenübertretendes Prinzip betrachtet wird. Das δι᾽ ὑμᾶς endlich am Anfang von 15 hatte alles, was die apostolischen Arbeiter leiden und tun, dem Interesse der Menschen eingeordnet; der Schluß mit dem gewichtigen τοῦ θεοῦ ordnet umgekehrt jenes und alles, was an Menschen dadurch gewirkt wird — sicherlich ohne Selbstwiderspruch, ja in tiefstem innerstem Zusammenhang — der Ehre Gottes ein: das Heil der Menschen ist eben zugleich die Ehre Gottes, und die Ehre Gottes wirkt sich aus in der gnadenvollen Errettung der Menschen.

Nicht wenige Ausleger haben den Anlaß zu der mit 4, 7 begonnenen Darlegung darin finden wollen, daß die Gegner des Pl in K aus seinen vielfachen Bedrängnissen Kapital geschlagen hätten zu seiner Verkleinerung (so schon Pel.), etwa als ob die hohen Worte von 3, 18 ff. ja doch dadurch Lügen gestraft würden (Calv.), oder als ob in jenen Leiden eine Strafe Gottes liege für seine Verfälschung des Ev (Schmiedel) usw. Letztere Vermutung fällt von vornherein weg, da wir in 4, 2 keine Anspielung darauf finden konnten, daß dem Pl wirklich ein solcher Vorwurf gemacht worden sei. Es ist aber überhaupt die ganze Annahme abzulehnen. Denn einmal spricht gegen sie die Art, wie Pl in 11, 23 ff. aus seinen Leiden gerade direkte Beweise zu seinen G u n s t e n ableitet, auch wie er in 12, 7 ohne apologetische Absicht und ohne äußere Veranlassung verborgene Leidenszustände geradezu enthüllt, was alles er doch kaum hätte so tun dürfen und können, wenn die Gegner gerade aus seinen Bedrängnissen Kapital gegen ihn geschlagen hätten; sodann die Tatsache, daß in 4, 7—15 nicht die leiseste polemische Bezugnahme stattfindet; ferner die ganz andere Beschaffenheit des aus 10, 2 zu entnehmenden wirklichen Vorwurfs gegen Pl; endlich die Möglichkeit, auch ohne solche Hilfsannahme die Ausführung zu begreifen. Eine Darlegung wie die jetzt geschehene konnte ja gar nicht ausbleiben bei einem lebendigen Geiste, der soeben in 2, 14—4, 6 in hohen Worten die Herrlichkeit seines Berufs gepriesen hatte und der dabei doch durch die rauhe Wirklichkeit fort und fort an den wuchtigen Gegensatz erinnert wurde zwischen seinen äußeren Schicksalen und seinem hohen Berufe. Kommt so unmittelbarst das eigene Seelische hier zu Wort, so gestaltet sich der Abschnitt zu einem der Bewegung und Stimmung, aus der der Brief floß vgl. S. 34, ganz entsprechenden Herzenserguß. In ihm hat Pl bisher seine beruflichen Mühsale zunächst in einen großen objektiven Zusammenhang göttlicher Anordnung und Intention eingefügt und sie aus ihm beleuchtet 4, 7—15. J e t z t zeigt er, wie das Bewußtsein um das alles sich

auswirkt in mutvoller, zukunftsfroher und zugleich zukunftsernster Hingabe an das Amt 4, 16—5, 8 (genau das gleiche Verhältnis wie zwischen 3, 4—11 u. 3, 12—4, 6). *διό* in 4, 16 blickt demgemäß auf den Gesamtinhalt der vorausgegangenen Darlegung zurück; mit innerster Selbstverständlichkeit folgt aus ihm das *οὐκ ἐγκακοῦμεν* (vgl. S. 178). Durch *καί* nach *εἰ* wird das Konzessive des Gedankens nicht etwa speziell an das Subjekt geknüpft („sogar unser äußerer Mensch"), da ja im vorausgehenden eben die den äußeren Menschen betreffende Verderbnis bereits zur Besprechung stand; es haftet vielmehr an der Aussage *ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθείρεται* als Ganzem. Daß damit die lebenzerstörende Wirkung jener unaufhörlichen Bedrängnisse gemeint ist, geht aus dem Zusammenhang mit 4, 7—15 unmittelbar hervor. *διαφθείρειν* also, wie oft genug, = zugrunde richten, verderben, dem Todesverderben überliefern; es ist aber geeignet (im Unterschied etwa von *ἀπολλύναι*), jenes zugrunde richten als ein sich hinziehendes und fortschreitendes zu bezeichnen vgl. Lk 12, 33; AG 2, 27; 31; Offbg 12, 18. *ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρ.* ist so und an sich eine ganz einzigartige Ausdrucksweise; sie hat aber ihre erklärende Analogie an der so vielfachen Verwendung des durch den Artikel substantivierten *ἔξω*, wobei das Gebiet, außerhalb dessen das Betreffende zu denken ist, sich durch den Zusammenhang von selbst zu ergeben pflegt. Gedacht muß dann das *ὁ ἔξω ἄνθρ.* sein von einem Innenpunkte aus, in welchem der Mensch sich so erfaßt, daß er von dem Innersten einen außerhalb desselben gelegenen Teil seiner selbst unterscheidet, und *ὁ ἔξω ἄνθρωπος* heißt daher nicht etwa der nach außen in Beziehung stehende, sondern der außerhalb jener innersten Innerlichkeit befindliche Mensch. Am Unterschied von Leib und Seele tritt solche Unterscheidung eines innersten und eines peripherischen Kreises am Menschen am leichtesten in die Erscheinung. Allerdings braucht sie sich mit jenem Unterschied deshalb noch nicht zu decken. An unserer Stelle aber jedenfalls ist der innere Mensch dasjenige am Menschen, was Arbeitsfrische und Hoffnungsfreudigkeit zu betätigen vermag, auch wenn und während der äußere Mensch verdirbt (Rm 7, 18; Eph 3, 16). Also das Ich als Subjekt seiner seelischen Stimmung und Haltung oder der Geist gegenüber der seelisch-körperlichen Natur. Auf jeden Fall also sind „innerer" und „äußerer" Mensch psychologisch-anthropologische, nicht religiös-soteriologische Begriffe.[1]) Wenn Pl dann doch nicht einfach von

---

[1]) Natürlich schließt das nicht aus, daß „der innere Mensch" auch als Subjekt religiöser Tätigkeit und Empfänger göttlicher Heilsgaben auftritt wie Rm 7, 22; Eph 3, 16; der Begriff bleibt für sich deshalb doch ein rein psychologischer. Den Ausdruck „äußerer Mensch" hat Pl nur an unserer Stelle; Rm 7, 22 treten dem inneren Menschen gegenüber *τὰ μέλη*, diese

Leib und Seele redet, so geschieht es wohl, weil diese Ausdrucksweise viel matter als jene wäre. Denn jene macht deutlich, daß

---

aber als Stätte der Begierde, also einer sittlichen, nicht einer bloß körperlichen Bestimmtheit. Das bildet keinen Widerspruch zu dem obigen Gebrauch, weil sich selbstverständlich die Grenze zwischen dem äußeren und dem inneren Menschen verschieben kann. — Die obige Darlegung wollte die Tatsache deutlich machen, daß die Unterscheidung eines inneren und äußeren Menschen von innen nach außen konstruiert sei, nicht von außen nach innen: erst muß der Mensch sich als Innerlichkeit erfaßt haben, bevor er etwas von sich als „außerhalb" gelegen bezeichnen kann. Sie wird aber auch überall leicht sich einstellen, wo einmal der Mensch sich selber zum Gegenstand seiner Reflexion gemacht oder überhaupt die Zwiefältigkeit und Zwiespältigkeit seines Daseins erfahren hat. Wenn daher in der rabbinischen Literatur (Jalkut Ruben f. 10, 3) eine ähnliche Vorstellung auftritt (caro est vestis interior (interior im Unterschied vom wirklichen Kleid) hominis, sed spiritus est homo interior, cuius vestis corpus est), so hat diese Anschauung schon in der biblischen Schöpfungsgeschichte Anhalt genug und vermochte sich aus den kreatianischen bzw. präexistentianischen Vorstellungen der Rabbinen hinsichtlich der Seele genügend Sukkurs zu holen, um nicht — ohne alle Grundangabe (bei Heinrici) — als unoriginell erklärt zu werden. Freilich behält des Pl Ausdrucksweise, jener gegenüber, immer noch eine ganz besondere Präzision. Das ist aber auch gegenüber den griechischen Parallelen der Fall. Plato freilich scheint direkt dem Pl in der Bildung jener Bezeichnung vorangegangen zu sein. De re publ. IX, 588f. redet er anthropologisch und psychologisch vom Menschen, benennt die körperliche Erscheinung desselben als die äußere Hülle, *το ἔξω ἔλυτρον*, und redet dann im Zusammenhang von *ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος*. Aber gerade diese letztere Bezeichnung meint keineswegs einfach den Geist im Gegensatz zum Leib, tritt bei Plato auch durchaus nicht etwa als ein geläufiger Begriff oder gar anthropologischer terminus technicus auf, sondern ist bei ihm nur im Zusammenhang der großen dort entworfenen Metapher verständlich: die Seele wird dargestellt als eine Kombination dreier *ἰδέαι*, der eines Lebewesens mit vielen Köpfen teils zahmer teils wilder Tiere, der eines Löwen, der eines Menschen (*ἐπιθυμίαι — θυμός — τὸ λογιστικόν* als die drei Funktionen der Seele). *ὁ ἐντὸς ἄνθρ.* meint demnach nicht den inneren Menschen im Gegensatz zum äußeren, sondern an der Innerlichkeit des Menschen das dem Bestialischen Entgegengesetzte, das Human-Geistige. Der Ton liegt daher auch nicht auf *ἐντός*, sondern auf *ἄνθρωπος*: der im Inneren neben den Tieren befindliche M e n s c h. Der Ausdruck ist also ganz anders orientiert als bei Pl. Nur in s p r a c h l i c h e r Hinsicht bildet er eine Analogie zu unserer Stelle, insofern als auch bei Plato die Kühnheit, einen T e i l des Menschen als Menschen zu bezeichnen, recht drastisch durch die Hinzufügung des Genitivs wirkt: *τοῦ ἀνθρώπου ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος*. Bei Pl steigert sich aber diese Kühnheit, da sie bei ihm nicht von einem erklärenden Bilde umrahmt, ja sogar durch den unmittelbaren Gegensatz *ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος* noch gesteigert ist. Ohne durch eine absichtlich metaphorische Darstellung veranlaßt zu sein, redet Philo von *ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἄνθρωπος, ὁ ἡγεμὼν ἄνθρωπος*. Hier hat also die Ausdrucksweise schon einen terminologischen Klang. Aber sie bewegt sich ganz im Rahmen der hellenistischen Psychologie und dient zur Unterscheidung des *νοῦς* von den niedrigen Trieben der Seele, während für Pl der innere und der äußere Mensch einfach als Seele und Leib sich unterscheiden. Noch später nähert sich P l o t i n formal recht stark dem Pl; er spricht Ennead. I, 1, 10 von *ὁ ἀληθὴς ἄνθρωπος, ὁ ἔνδον ἄνθρωπος*, ja sogar *ὁ εἴσω ἄνθρωπος*, aber alles gleichfalls im Sinne der griechischen Seelenlehre

in beiden Fällen der „Mensch“ es ist, der vom Verderben bzw. von der Erneuerung betroffen wird, also nicht etwas an ihm nur, sei es nun die Seele oder der Leib, sondern er selber, aber er als Subjekt einmal seiner leiblichen Natur und ihres Lebens, das andere Mal als Subjekt seiner geistigen Art und Haltung. Der Kontrast der an ihm sich vollziehenden Wirkungen kommt so gerade in seiner ganzen Unmittelbarkeit und Schärfe zur Aussage [4, 16]: *Daher werden wir nicht müde, sondern wenn auch unser äußerer Mensch verdirbt, so erneuert sich doch unser innerer Tag um Tag.* Sprachliche Originalität haftet auch dem Prädikat an: *ἀνακαινοῦν* erscheint in der ganzen griechischen Literatur allein bei Pl (hier und Kl 3, 10; *ἀνακαίνωσις*, sonst auch nur bei Lexikographen, bei Pl Rm 12, 2; Tt 3, 5). Blickt man vorwärts auf 17, so möchte man diese Erneuerung wohl deuten auf eine den alten Lebensbestand erneuernde fortschreitende Mitteilung von *δόξα*, also eine Art von Hineinwirkung der ewigen Lebensherrlichkeit schon in das diesseitige Dasein und in der Gegenwart, zunächst etwa im Sinne religiöser Befriedigung, sittlicher Umbildung und mystischer Teilnahme an der substantiellen Lebendigkeit Gottes. Allein durch eine solche Erklärung würde die große Antithese von 17 zwischen der Trübsal, die jetzt da ist, und der jenseitigen Herrlichkeit, die künftig einmal kommt, merklich abgeschwächt, wie denn auch in 5, 1 ff. nicht in Betracht gezogen wird, was sich etwa bereits im diesseitigen Leben unter der Hülle der Sichtbarkeit an Heilsprozessen vollzieht, sondern wie erst jenseits des Todes das Leben der Herrlichkeit liegt. Vollends gegen jene Auffassung entscheidet aber dann die Beziehung nach rückwärts. Denn im Gegensatz zu einem *διαφθείρεσθαι* des leiblichen Lebens, das eigentlich die Konsequenz der Arbeitsmattigkeit mit sich bringen müßte, kann *ἀνακαινοῦσθαι* nur die immer neue Auffrischung des Geistes zu ungebrochenem Mute bedeuten: es bezeichnet also nicht eine Umbildung der religiös-sittlichen Art hinsichtlich ihres Inhalts, sondern eine Erneuerung und Steigerung der seelischen Lebensenergie durch den über alles äußere Leiden innerlich emportragenden, Mut, Gewißheit, Freudigkeit verleihenden Antrieb des göttlichen Geistes. (Als Paradigmen vgl. 1, 8—20; 7, 5 ff.: 12, 7—10.)[1]

---

und letzteres sogar ausdrücklich in Erinnerung an Platos oben beschriebene metaphorische Ausdrucksweise. Sextus Empirikus nennt Adv. phys. 353 f. den Körper *ὁ ἐκτὸς ἄνθρωπος*. Im ganzen ist so II, 4, 16 nicht ein Beweis, wie viel Pl aus seiner hellenistischen Umgebung aufzunehmen vermochte, sondern im Gegenteil, wie starke Originalität er inmitten derselben behauptet hat.

[1]) Dem entspricht der Gebrauch von *ἀνακαινίζειν*. Plut. Marc. 6 bedeutet *ἀνακαινίζειν τὸν πόλεμον* nicht: in den Krieg eine neue Art von Kriegsführung hineintragen, sondern den unterbrochenen, erlahmten Kampf

Ein *subjektives* Erlebnis ist damit in 16 ausgesagt. In welches logische Verhältnis tritt zu ihm die in 17 dargestellte *objektive* Tatsache, daß das Leiden zur Herrlichkeit führt? Das verbindende γάρ wird doch wohl nicht dahin verstanden werden wollen, daß der durch Leiden erworbene *Anspruch* des Ap auf die kommende Herrlichkeit Gott veranlaßt, jene Erneuerung zu wirken; denn das hieße allzuviel unausgesprochene Gedankenmomente ergänzen. Dann bleibt nur übrig, in γάρ die *Tatsache* eingeführt zu sehen, an welcher jener *psychische* Vorgang sich vermittelt oder das ihn tragende Motiv findet, durch welche er also hervorgebracht und inhaltlich bestimmt erscheint. Wie schön antithetisch der Satz gebaut sei, ist von alters beobachtet worden (παραντίκα — αἰώνιον; ἐλαφρόν — βάρος; θλῖψις — δόξα). Aber das dazwischen stehende καθ' ὑπερβολὴν εἰς ὑπερβολήν auch auf die beiden Glieder zu verteilen, also καθ' ὑπερβολήν mit θλίψεως und εἰς ὑπερβολήν mit αἰώνιον usw. zu verbinden (Thdt.), das wäre sowohl sachwidrig, weil die Trübsal ja gerade als geringfügig dargestellt werden will, als auch stilwidrig (vgl. 1, 8; 2, 16 und dazu S. 133). Als *einheitlicher* Ausdruck wird dann καθ' ὑπερβ. εἰς ὑπερβ. am besten nicht speziell auf das Objekt (βάρος δόξης) selber bezogen, sondern auf das zwischen θλῖψις und δόξα hier stattfindende ursächliche und Wertverhältnis: es hebt die in der Tatsache als ganzer liegende Überschwänglichkeit über alles normale und geläufige Maß hinaus hervor und zwar entsprechend dem hier (anders in 1, 8) allein die Variation bringenden Wechsel der Präposition in der Art, daß jenes Verhältnis einmal ὑπερβολή zur *Norm*, nach der es sich verwirklicht (κατά), und sodann ὑπερβολή zum Ergebnis (εἰς) hat, in welchem es sich schließlich fixiert. Zu τὸ παραντίκα ἐλαφρόν und der hier vorliegenden Substantivierung des Attributs vgl. zu 4, 2 S. 180. Es wird durch diese Ausdrucksweise der ganze Nachdruck auf eben diese eigentümliche Beschaffenheit der Trübsal

---

wieder ins Werk setzen. So auch von psychischen Lebensverhältnissen z. B. das Gedächtnis auffrischen, Basil. 2, 185, C, den Schmerz auffrischen LXX Ps 38, 2; 1 Mkk 6, 9; überhaupt den Lebensbestand verjüngen Ps 102, 5. Vgl. noch Lucian Philop. 12; LXX 2 Chr 15, 8; Ps 103, 30. — ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ wird vielfach als Hebraismus (יום ויום Esth 3, 4; 2, 11; LXX schreiben dafür καθ' ἑκάστην ἡμέραν) angesprochen. *Thumb*, Hellenismus S. 128 bestreitet das und hält die Ausdrucksweise für allgemein volkstümlicher Art. Man vgl. in der Tat einerseits die Distributivbildung durch Verdoppelung der Zahlwörter oder verwandter Begriffe (z. B. auch Oxyrh. Pap. 121, 9: τρία τρία), andererseits die Bezeichnung von dauernden Wiederholungen auch durch Verdoppelung von Substantiven, am ähnlichsten 1 Mkk 1, 51: κατὰ πόλιν καὶ πόλιν = in jeder Stadt (4, 59: ἐνιαυτὸν κατ' ἐνιαυτόν = Jahr um Jahr; 2 Mkk 5, 8: πόλιν ἐκ πόλεως φεύγων = von einer Stadt in die andere fliehend). Das Moment der Steigerung (= von Tag zu Tag *mehr*) ist danach in dem Ausdruck nicht enthalten.

geworfen. *τὸ παραυτίκα* pflegt man zu nehmen von der bloß einen Augenblick erfüllenden Dauer, also dem Sinne nach verwandt mit *πρόςκαιρος* in 18. Allein dieser Fassung steht doch ein Bedenken entgegen. Da nämlich zwischen *παραυτίκα* und *ἐλαφρόν* kein *καί* steht, kann *τὸ παραυτίκα* nicht genommen werden als ein dem *ἐλαφρόν* koordinierter Begriff, der nur mit Hilfe eines substantivierten Adverbiums an Stelle eines substantivierten Adjektivums gebildet wäre. Vielmehr ist *παραυτίκα* subordinierte adverbiale Näherbestimmung zu *τὸ ἐλαφρόν*: die bloß momentane Leichtigkeit der Trübsal. So aber ist dann der Ausdruck zum mindesten stark mißverständlich; es kann ja jeden Augenblick in ihn der Gedanke hineingelesen werden, daß, wenn dieser Augenblick vorüber, dann eben die Trübsal ernsthaftere Gestalt annehme. Die Textüberlieferung gäbe ein gewisses Recht, dieses Mißverständnis durch Einschaltung eines *καί* abzuwehren.[1]) Allein dieser Ausweg ist nicht nötig, ja nicht einmal ratsam. Denn *τὸ παραυτίκα* vermag zwar gewiß im Unterschied von dem, was lang dauert, das zu bezeichnen, was in einem Augenblick entsteht und vorübergeht. Allein es bezeichnet zum mindesten ebenso gewiß das, was die Gegenwart, den jetzigen Augenblick erfüllt; sein Gegensatz ist dann die Zukunft. Thuk. 2, 64; 4, 107 steht dem *τὸ παραυτίκα* gegenüber *τὸ ἔπειτα*; Thuk. 6, 69 *τὸ μέλλον*, ebenso bei Demosth. 72, 16, vgl. noch Xen. Cyrop. 2, 2, 24; 8, 1, 32; Polyb. 4, 32, 1; Thuk. 3, 46; 4, 54; Luc. De conserv. hist. 40. Durch *τὸ παραυτίκα ἐλαφρόν* ist dann also die Leichtigkeit der Trübsal dahin näher bestimmt, daß sie bloß den gegenwärtigen Zeitmoment, dessen Dauer freilich zugleich eine beschränkte ist, währt und in der Zukunft vorüber ist [**4, 17**]: *Es wirkt uns ja unsere Trübsal mit ihrer bloß die augenblickliche Gegenwart erfüllenden Leichtigkeit nach überreichem Maße zu überreichem Ertrage ein ewig bestehendes Vollgewicht von Herrlichkeit.* Als Grund dafür, daß sich seine Seele immerfort über die ermattende Wirkung der Leiden dieser Zeit erhebt, will Pl diese Tatsache betrachtet wissen. In der Art, wie er sie beschreibt, tritt aber selber schon diese „Erneuerung" zu Tage. Eben erst hatte er jene Bedrängnisse ihrer empirischen Beschaffenheit nach als unaufhörlich und über-

---

[1]) DGdg vulg syr[1] weichen von der gewöhnlichen Textform (*τὸ γὰρ παραυτίκα ἐλαφρόν*) ab und geben *τὸ γὰρ παραυτικα πρόςκαιρον καὶ ἐλαφρόν*. Hier erweckt *πρόσκαιρον* natürlich starken Verdacht als überflüssiger Pleonasmus und als vielleicht aus 18b heraufgeholt zur Erklärung oder Ergänzung. Das *καί* hätte sich dann sozusagen von selbst eingestellt. Es wäre aber nicht unmöglich, daß man jenes *πρόσκαιρον* heraufgeholt hätte, weil schon ein *καί* dastand und den Argwohn erweckte, es sei etwas ausgefallen (*τὸ παραυτίκα καὶ ἐλαφρόν*). Die gewöhnliche Textform wäre dann umgekehrt dadurch entstanden, daß nach . . *κα* das unmittelbar folgende *καί* übersehen ward.

schwer beschrieben. Jetzt aber bezeichnet er sie nach einem höheren geistlichen Maßstab als bloß diesseitige und vergängliche Erscheinung von leichtem Gewicht. Er trägt also die *ἀνακαίνωσις*, indem er ihren Grund benennt, schon als wirklichen Besitz in seinem Innern. Der Begriff *κατεργάζεσθαι* hat auch bei Pl eine gewisse Spielweite, sofern er eine ganze Stufenfolge von Formen des Verhältnisses zwischen Ursache und Wirkung oder Grund und Folge umfaßt: wirkliches produktives Hervorbringen (Rm 1, 27; 2, 9) oder Aktualisieren des latent schon vorhandenen (Rm 7, 8) oder gar bloßes Hervorlocken und Auslösen einer Wirkung, die ihre eigentlichen Gründe in anderen und allgemeineren Verhältnissen hat (Röm 4, 15). Letzteres trifft auf 4, 17 zu. Denn daß die Trübsal Herrlichkeit nach sich zieht, ist nicht in dem Sinn der Fall, daß die Trübsal die einzige und eigentliche Ursache davon wäre. Das Gesetz, dessen sich Pl getröstet, gilt vielmehr nur innerhalb und kraft der allgemeinen göttlichen Heils- und Gnadenordnung, und die Trübsal wirkt Herrlichkeit, sofern sie durch die Betätigung des Glaubens hervorgerufen wird, welcher der eigentliche und einzige Weg zum Heile ist. Es gefällt Gott in diesem Heilsverhältnis, kleine und vorübergehende Trübsal mit ewiger Herrlichkeit zu lohnen; aber jede quantitative Korrelation wie bei Leistung und Lohn ist dabei gerade ausgeschlossen (*καθ' ὑπερβολὴν εἰς ὑπερβολήν*!). Vgl. Rm 8, 17f.; 1 Pt 5, 10; Mt 5, 11f. (Die katholische Verdiensttheorie findet umgekehrt darin gerade ein rechtes Beispiel des meritum ex condigno vgl. Cornely.)

Wird eine Partizipialbestimmung zu einem im Hauptsatze schon als Subjekt oder, wie hier, als Objekt (*ἡμῖν*) vorhandenen Satzglied nicht in dem entsprechenden Kasus hinzugefügt (*μὴ σκοποῦσιν* vgl. Rm 8, 28), sondern als Genitivus absolutus unter Wiederholung des Subjektbegriffes gegeben (*μὴ σκοπούντων ἡμῶν*), so dient diese Konstruktion dazu, dem partizipialen Satzteile größere Selbständigkeit zu geben oder auch deutlicher zu bezeichnen, daß er zum Ganzen des Satzes eine adverbiale Näherbestimmung der Zeit, des Ortes, des Grundes usw. hinzufügt, nicht aber ein einzelnes Satzglied für sich näher bestimmen will. [1]) Auch in 4, 18 will in der Tat der Partizipialsatz nicht einfach sagen, welche Beschaffenheit

---

[1]) Gerade im NT ist jene Konstruktion häufig. Vgl. Blaß-Debr. 423, 5. Zu den von ihm gesammelten Beispielen wäre etwa noch hinzuzufügen aus LXX 1 Mkk 1, 6; 2 Mkk 9, 5; 3 Mkk 2, 12; 3, 17f.; auch 1 Clem 60, 4. Über den allgemeinen Sprachgebrauch vgl. Kühner-Gerth II, § 494b. Sehr häufig ist die Konstruktion in den Papyrusurkunden. Vgl. z. B. Oxyrh. P 107, 4 u. 9ff.; 116, 3; 487, 10ff.; 717, 1. 3; Tebt. Pap. 320, 3; 378, 32; 385, 12ff.; Berl. Gr. Urk. 1, 46, 15; 2, 423, 6f.; 4, 1078, 3f. Ganz wie oben nach vorausgegangenem Dativ ein Genitivus absolutus Oxyrh. P. 106, 13f., hier allerdings in einer offenbar ganz formelhaften Ausdrucksweise.

den ἡμῖν anhafte, sondern vielmehr einen Tatbestand anführen, der für den in 4, 17 ausgedrückten Zusammenhang zwischen Drangsal und Herrlichkeit in Betracht kommt. Aber in welchem Sinne? Die meisten Ausleger finden in 18a den Grund dafür, daß nach 17 *θλῖψις κατεργάζεται δόξαν*. Aber abgesehen davon, ob das zu dem Glaubensbegriff des Pl stimmt, liegt doch am Tage, daß seinem Inhalte nach der Partizipialsatz zusammen mit 18b den Bereich, indem die *θλῖψις* auftritt, und den, dem die *δόξα* zugehört, charakterisiert und zwar in einer Richtung, welche es alsbald begreifen läßt, daß man die *δόξα* ganz anders schwer in die Wage fallen läßt als die *θλῖψις*: dort das Sichtbare und Vorübergehende, hier das Unsichtbare und Dauernde. Das wird doch darauf hinweisen, daß durch den Partizipialsatz nicht ein objektiver Grund dargelegt, sondern eine subjektive Motivation ausgesprochen werden soll. Sie findet dann ihren Raum in dem Gefüge des Zusammenhangs so: 16 spricht die Tatsache jener fortwährenden inneren Auffrischung aus; 17 gibt den objektiven Tatbestand an, durch dessen Vergegenwärtigung sie zustande kommt; 18 aber besagt, von welchen seelischen Bedingungen die auffrischende Wirkung dieses Tatbestandes abhängt oder unter Voraussetzung welches seelischen Verhaltens sie zustande kommt (so schon Chrys.) [**4, 18**]: *Wobei wir nicht schauen auf das in Sicht Befindliche, sondern auf das nicht in Sicht Befindliche; das in Sicht Befindliche ist ja bloß zeitweilig, das nicht in Sicht Befindliche dagegen ewig.* *τὰ βλεπόμενα* ist die Gesamtheit der der unmittelbaren Wahrnehmung unterliegenden Inhalte des irdischen Lebens, seiner Güter, Freuden, Leiden und Plagen. Für einen Blick, der über sie nicht hinausdringt, also bloß sie als Maßstab und Ziel des Seins ins Auge faßt, ist natürlich ein Lebenszustand, wie ihn Pl durchleben muß 4, 8f., etwas bloß Peinvolles und darum Ermüdendes, und der Trost von 4, 17 bleibt kraftlos. Für den aber, der sich durch den Drang nach dem Ewigen und Dauernden leiten läßt und darum über das Sichtbare hinausdringt, wertet sich wirklich alles um nach dem in 4, 17 herrschenden Maßstab.[1])

Mit der allgemeinen These 4, 18b ist die in 4, 16 begonnene Konstatierung des *οὐκ ἐγκακεῖν* auch dem Rhythmus der Gedanken nach zu einem gewissen Ende gebracht. In 5, 1—8 wird nun das damit dargebotene Material weiter entwickelt und erhärtet. Diese

[1]) Zum Gedanken vgl. die Schätze auf Erden und den Schatz im Himmel Mt 6, 19f., auch vgl. 2 Clem 5, 5; 6, 6; 19, 3f. — Seneca Ep. 59: ista imaginaria sunt et ad tempus aliquam faciem ferunt. nihil horum stabile nec solidum est. mittamus animum ad illa quae aeterna sunt — ein Ergebnis der hellenischen Philosophie von Plato her und doch zugleich eine gemeinsam menschliche Denkart, ja Denknotwendigkeit. Pl aber hatte für die Wertung des Sichtbaren und des Unsichtbaren und seines Verhältnisses zur Wirklichkeit seinen ganz besonderen Kanon — ἐν Χριστῷ

Auffassung des Zusammenhangs wird sogleich durch das γάρ in 5, 1 bestätigt. Dieses kann sich nämlich in keiner Weise auf das unmittelbar Vorhergehende in 4, 18b für sich beziehen, da zwischen 5, 1 und 4, 18b nun einmal keinerlei Verhältnis des Grundes und der Folge usw. denkbar ist. Mithin knüpft γάρ wohl an 4, 18a an und erläutert die dort kundgegebene Haltung. Aber eben damit ist es der ganze 4, 18a einschließende und von ihm zum Abschluß gebrachte Gesamtgedankengang 4, 16—18, auf welchen γάρ zurückweist. Der neue Abschnitt 5, 1—8 wird also dazu dienen, den in 4, 16—18 maßgebenden Gedanken durchzuführen: wir ermatten nicht, sondern arbeiten unter aller Drangsal in immer neuer innerer, der zukünftigen und dauernden Herrlichkeit gewisser Frische. Warum es zu dieser überraschenden Wendung im Innern des Subjekts kommt, das insonderheit erwarten wir jetzt näher dargelegt zu erhalten. In dieser Richtung bewegt sich auch tatsächlich das folgende — was sicher ist 1. weil schon in 5, 1—4 immer die Rücksicht vorwaltet auf das, was innerhalb des Subjektes sich begibt (*οἴδαμεν, στενάζομεν, ἐπιποθοῦντες* usw.); 2. weil in 5, 6ff. die Darlegung vollends in den Nachweis subjektiver Zuständlichkeiten ausläuft (*θαρροῦντες, εἰδότες, θαρροῦμεν, εὐδοκοῦμεν*, sogar das schon jenseits des Abschnittes liegende *φιλοτιμούμεθα*). Da es sich in 4, 16ff. durchaus um die in der apostolischen Arbeit sich bewährende Ausdauer handelte, so folgt zugleich, daß das „Wir" in 5, 1ff. sich auf Pl (und seine Arbeitsgenossen) beschränkt.

Der Fall, den Pl mit ἐάν c. Conj. als einen unter Umständen in der Zukunft eintretenden setzt, ist der Abbruch (*καταλύειν* als Gegensatz von *οἰκοδομεῖν* Gl 2, 18 vgl. auch Eph 2, 14 und Jo 2, 19, sowie Jes 38, 12) der *ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους*. Hier fragt sich zunächst, ob Pl *σκῆνος* im eigentlichen Sinne als Zelt oder in Anwendung eines weit verbreiteten metaphorischen Gebrauchs gleich direkt als Bezeichnung für Körper gemeint habe. Im ersten Falle würde das Haus durch einen Genitivus der Apposition als Zelthaus qualifiziert (= das ein Zelt, ein wenig sicheres und leicht zerbrechliches Zelt bildende Haus), und es wäre zu untersuchen, ob unter diesem Zelthause wirklich der Leib oder etwa in abstrakterem Sinne das irdische Leben mit der Beweglichkeit und Veränderlichkeit seiner Verhältnisse zu denken sei. Im zweiten Falle wäre das Haus mit dem Körper identifiziert (= das aus dem Körper bestehende Haus). Gegen die qualifizierende Bedeutung des Genitivs spricht, daß *σκήνους* mit dem bestimmten Artikel versehen ist; ebenso aber die Tatsache, daß *σκῆνος* in der ganzen vorhandenen Literatur überhaupt nur in der übertragenen Bedeutung „Körper" existiert.[1] Indem Pl sich diesem Sprach-

[1] Natürlich bedeutet *σκῆνος* ursprünglich das Zelt und erweckt zu-

gebrauche anschließt, macht er also von einem Bilde Gebrauch, dessen Anwendung so gang und gäbe war, daß für das Sprachgefühl wahrscheinlich die Bildlichkeit schon ganz zurückgetreten war. Das Spezifische und eigentlich Metaphorische des ganzen Ausdrucks haftet denn auch nicht an *σκῆνος*, das den bekannten Begriff bildet, sondern an dem auf diesen angewandten Bilde der *οἰκία*, wie denn auch der Gegensatz in 1 b sich durchaus an diesem Bilde und nicht an *σκῆνος* orientiert: der Körper (*τὸ σκῆνος*) ist — bildlich — das auf Erden befindliche und also nur für die Dauer des irdischen Lebens zu bewohnende Haus für den Menschen (der Genitiv wie 2 Pt 2, 6 *πόλις Σοδόμων* = die Stadt Sodom).[1] *ἐπίγειος* weist auf die Erde als den Ort, dem dieses Haus zugehört, und betont zugleich die diesem Orte korrelate Beschaffenheit des Hauses, vgl. I, 15, 40. Welchen Vorgang meint aber Pl mit dem Abbrechen dieses Erdenhauses? Ohne Zweifel kann der Tod, das Sterben mit einem Abbruch des Leibes als des irdischen Hauses verglichen werden — aber das doch nur unter der Beschränkung, daß auch jede andere Art der Beendigung des Lebens im irdischen Leibe darunter begriffen werden kann. Für den, der keine solche andere Art des Ausgangs kennt, ist darum das Bild in 1 vollkommen eindeutig. Pl aber kennt nicht bloß eine andere Art, nämlich die ohne Tod erfolgende Verwandlung I, 15, 52,

---

gleich die Vorstellung der Beweglichkeit oder des Mangels an Festigkeit, die sich überhaupt gerne mit dem Begriffe Zelt verbindet. Daß man mit ihm dann die Leiblichkeit benennt, hat zur inneren Voraussetzung die Unterscheidung eines flüchtigen und gebrechlichen, kurzlebigen und eines steten und lebenskräftigen Elementes im Menschen. Jenes, der Körper, bildet (für eine kurze Frist) die Wohnstätte des Geistes. Augenscheinlich ist *σκῆνος* mit diesem metaphorischen Gebrauch, der in der pythagoreischen und platonischen Philosophie auftritt und dann auch in die medizinische, ja wohl populäre Terminologie überging (*σκῆνος* = Kadaver), so verwachsen, daß seine eigentliche Bedeutung darüber ganz verloren ging und es einfach als terminus technicus für Körper im Sinne der Sterblichkeit, der Materialität, des Ungeistigen steht. Nur so erklärt es sich, daß ohne weitere Vorbereitung *σκῆνος* einfach als Gegensatz von *ψυχή* erscheinen konnte z. B. Ael. N. A. 12, 17; Aeschin. Dial. 3, 5. Bemerkenswert auch für unsere Stelle ist dabei, daß, was aus der Wahl der mit *σκῆνος* verbundenen Verba hervorgeht, dieses *σκῆνος* bald wirklich als Wohnbereich gedacht wird, worin man sich befindet (Theag. bei Stob. Fl. 1, 67), bald als die Umhüllung, die man angelegt hat (Aeschin. l. c.; Maxim. Tyr. Diss. 35, S. 370). Der seltsame Übergang, mit welchem Pl in 2 vom Bilde des Hauses überspringt zum Bilde vom Kleide, hängt vielleicht damit zusammen.

[1]) Man könnte freilich, wenn *σκῆνος* = Körper, auch übersetzen: das für den Körper vorhandene irdische Haus, und darunter die diesseitigen Lebensbeziehungen verstehen, innerhalb deren der Mensch, solange er das *σκῆνος* hat, wohnt. Allein in 2 wird ja die himmlische Behausung ohne Zweifel als der zukünftige Leib selber gedacht und daraus ergibt sich ohne weiteres für die *οἰκία ἐπίγειος* in 1 eine gleich konkrete Bedeutung.

sondern er schickt sich auch gerade jetzt an, Stellung zu diesen verschiedenen Möglichkeiten zu nehmen. In einem solchen Zusammenhang behält darum das Bild von 1 wirklich seine weite und allgemeine Art, und Pl redet also noch nicht vom Augenblick des Todes, im engeren Sinne des Wortes, sondern von dem irgendwie erfolgenden Abschluß des Daseins in irdischer Leiblichkeit, wenn er erklärt [5, 1]: *Wir wissen ja wohl, falls unser irdisches Leibes-Wohnhaus (unser Erdenhaus, der Leib) wird abgebrochen werden, so haben wir einen Wohnbau von Gott her, ein nicht mit Händen gemachtes ewiges Wohnhaus im Himmel.* Die Wortstellung läßt annehmen, daß *ἐκ θεοῦ* Näherbestimmung nicht zu *ἔχομεν*, sondern zu *οἰκοδομήν* sein will; im anderen Falle stünde gewiß *οἰκοδομὴν ἔχομεν ἐκ θεοῦ* oder *ἐκ θεοῦ ἔχομεν οἰκοδομήν* vgl. 1 Th 2, 6; Rm 13, 3. Im Gegensatze zum irdischen Leib und entsprechend der in 2 folgenden Verdeutlichung des Bildes ist dieser Himmelsbau der geistliche Leib, in welchem die Lebensherrlichkeit der der vollen Erlösung teilhaftig gewordenen Menschen ihren äußeren Ausdruck finden soll (I, 15, 42 ff.). Er ist ein Bau *ἐκ θεοῦ*, sofern Gott sein Urheber ist oder ihn irgendwie schöpferisch hervorbringt (zu *ἐκ* vgl. Rm 9, 10; 11, 36; I, 1, 30; 8, 6; 11, 12; II, 2, 2). Soll aber mit diesem Zusatz, wie es doch zweifellos ist, eine Eigentümlichkeit jenes neuen Leibes gegenüber dem alten ausgesagt werden, so muß sie, da im gewissen Sinne doch auch dieser von Gott geschenkt und gewirkt ist I, 12, 18. 24, darin liegen, daß jener in unmittelbarem Sinne, nämlich unter Ausschluß einer solchen physiologischen Vermittlung, vermöge deren im irdischen Leben einer seinen Leib immer *ἐκ σπέρματος* eines anderen hat Rm 1, 3, von Gott gewirkt ist. Für *ἀχειροποίητον* ist an sich eine doppelte Deutung möglich. Es kann das neue Haus als eines, das Gott hervorbringt, ohne eine Hand zu rühren, unterscheiden entweder von einem Hause, das Menschenwerk ist und also selbstverständlich durch ein Werk der Hand zustande kam, oder aber von einem immer auch durch Gott, aber mit Benutzung seiner Hände geschaffenen Hause, nämlich von jenem Hause für die menschliche Seele, das Gott bereitete, als er „den Menschen aus einem Erdenkloß machte" 1 Mo 2, 7, also vom irdischen Leibe. Im ersten Falle ist betont, daß das neue Haus nichts mit einem Menschenwerke gemeinsam hat; im zweiten, daß es sich von dem durch die Schöpfung gebildeten Leibe des Menschen (als etwas Immaterielles?) abhebt. Die letztere Auffassung ist aber aus allgemeinen und besonderen Gründen abzulehnen. Denn einmal ist es der biblischen Ausdrucks- und Vorstellungsart überhaupt fremd, mit dem Gedanken an die Werke der Hände Gottes die Vorstellung des Gegensatzes zu verbinden zu etwas, was von Gott ohne Benutzung seiner Hände geschaffen wäre; vielmehr wird die

Tätigkeit der Hand Gottes auf Materielles und Geistiges erstreckt (Lk 23, 46; AG 4, 28; 1 Kö 18, 46), und alles, was Gottes Hände schaffen, trägt eo ipso den Stempel der Vollkommenheit (Ps 111, 7). Ferner aber spricht auch der Zusammenhang unserer Stelle selber gegen jene Annahme. Denn nirgends sonst ist hier, sei es auch nur ganz leise, auf den Gedanken angespielt, daß auch der irdische Leib Gottes Werk sei, und da durch *οἰκίαν* ohne Zweifel das *οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ* näher erklärt werden soll, so bildet das *ἀχειροποίητον* also ein Moment des allgemeineren, zuvor einfach durch *ἐκ θεοῦ* zusammengefaßten Tatbestandes: weil es von Gott stammt, darum ist es wie alles, was Gott hervorbringt, *ἀχειροποίητος*. Die Hand, die an dem Bau des Hauses nichts mitzuwirken hat, ist also die Hand der Menschen. Freilich ist auch der irdische Leib nicht „mit Händen gemacht". Aber das Attribut *ἀχειροποίητος* geht auch nicht direkt auf den himmlischen Leib, sondern auf das Haus, mit dem dieser Leib verglichen wird, und einem mit Menschen-Händen gemachten Hause gleicht der irdische Leib im Gegensatz zum himmlischen allerdings, da er doch in seiner Weise auch Menschenwerk und Menschenprodukt ist. *αἰώνιος* bezeichnet den himmlischen Leib natürlich nicht als einen schon seit Ewigkeit existierenden. *αἰώνιος* erhält ja den Begriff Vorzeitlichkeit immer erst in bestimmten Verbindungen und Zusammenhängen, trägt ihn aber nicht an sich schon in sich (Rm 6, 25 f.; 2 Tm 1, 9). Abgesehen davon und im allgemeinen drückt es die Vorstellung einer von dem Momente der Entstehung an unabsehbar langen, ja nie wieder endenden Dauer aus (vgl. Offbg 14, 16; Hb 9, 12; 13, 20; 2 Th 1, 9; Rm 2, 7). So denn auch hier. *ἐν τοῖς οὐρανοῖς* kann noch viel weniger als *ἐκ θεοῦ* zu dem so entfernten *ἔχομεν* gezogen werden, schließt also die Reihenfolge der Attribute zu *οἰκία* ab; es ist ein Haus, das seine Stätte im Himmel, also ein Leib, der den Himmel zum Wohnort hat. Allein was heißt *ἔχομεν*? Durch den Vordersatz ist der Blick in die Zukunft gerichtet; von dem Zeitpunkt des Abbruches des Erdenhauses gilt also der Nachsatz. Mithin ist der Gedanke eines schon jetzt vorhandenen (idealen) Besitzes eines himmlischen Leibes höchstens indirekt in 1 enthalten. Auch für den Augenblick jenes *καταλυθῆναι* freilich ist *ἔχομεν* noch verschiedener Auslegung fähig. Es drückt entweder den ihm unmittelbar folgenden wirklichen Empfang des Himmelsleibes aus, oder es abstrahiert von dem zeitlichen Gesichtspunkt und spricht nur die Gewißheit eines Ersatzes aus, der in keinerlei Hinsicht zweifelhaft ist und nicht möglicherweise ganz ausbleibt, sondern zuverlässig feststeht. Für den ersteren Fall ist der Gedanke an einen Zwischenleib, der der entkörperten Seele unmittelbar nach dem Hingang verliehen würde, bis sie den wirklichen Auferstehungs-

leib empfängt, schon durch *αἰώνιον* vollkommen ausgeschlossen. Nicht minder verbietet schon das *ἐν οὐρανοῖς* es mit hinlänglicher Bestimmtheit, in die Aussage die Vorstellung von einem etwa in der Taufe empfangenen Keim des künftigen Auferstehungsleibes einzuschieben. Für die Frage nach dem *ἔχομεν* selbst ist aber mit diesen Abgrenzungen noch nichts entschieden. Gewagt wäre es auch, in der sonstigen paulinischen Eschatologie die Entscheidung über die Bedeutung von *ἔχομεν* zu suchen, da ja die Möglichkeit besteht, daß Pl an unsrer Stelle sich in einer ganz vereinzelten Weise mit dem Geheimnis der Zukunft auseinandergesetzt habe. Auf den ersten Blick möchte man nun wohl geneigt sein, an dem *ἔχομεν*, weil ja gerade das Präsens etwas Auffallendes hat, das zeitliche Moment recht stark zu betonen und also eine unmittelbare Aufeinanderfolge darin zu finden vgl. 3, 16. Gleichwohl vermögen wir uns nicht zu überzeugen, daß damit die Aussage in ihrem ganzen Gehaben richtig nachgefühlt sei. Es geniert uns der Mangel an einer näheren Hervorhebung dieser Alsbaldigkeit; es scheint uns die Wahl gerade des so bedeutungsbreiten *ἔχειν*, das oft genug einfach das Besitzverhältnis ausspricht unter völliger Abstraktion von der den individuellen Fall gestaltenden zeitlichen Lage (I, 7, 37. 29; Rm 6, 22; Eph 5, 27), und selbst die Wahl des Präsens nach dem vorausgehenden futurischen Nebensatze sich nur daraus zu erklären, daß hier das Verhältnis der Zeitmomente gerade nicht im Vordergrunde steht. Es scheint uns eben dahin die völlig tonlose Stellung zu weisen, in die *ἔχομεν* gebracht ist, während aller Nachdruck auf den sachlichen Gegensatz der *οἰκίαι* fällt. Und es scheint uns endlich alles Folgende in seinem Aufbau nur verständlich, wenn in 1 nicht ein dem *καταλυθῆναι* unmittelbar folgender Empfang des himmlischen Leibes, sondern die Gewißheit ausgesprochen ist, daß es jenem Verluste gegenüber einen Besitz gibt, der volle Gewißheit und stetige Gültigkeit hat, mag auch die Art, wie er sich verwirklicht, vielleicht insofern wechseln, daß er sich etwa eine Zeitlang als idealer und dann als realer Besitz gibt: Wir haben ein Haus, ganz unangesehen die Frage, ob wir es sogleich oder erst später beziehen. Wie es sich mit jenem „vielleicht" dann in Wirklichkeit verhält, ergibt das Folgende.

Hier in **5, 2f.** ist freilich viel umstritten am Wortlaut und mehr noch in der Auslegung, ja gleich die Art des Zusammenhangs zwischen 1 und 2 ist dunkel. Er wird hergestellt durch *καὶ γάρ*. Daß dabei *γάρ* nicht im eigentlichen Sinne kausale Konjunktion sein kann, d. h. nicht den Grund einführt, ist sicher. Denn „wir wissen usw., denn wir seufzen usw." ist ebensowenig ein durchführbarer Gedanke wie der andere: „wir haben usw., denn wir seufzen usw.". *γάρ* bringt also eine Erläuterung oder nähere Bestimmung des Sinnes von 1, wobei vorbehalten bleibt, seine Trag-

weite noch näher zu bestimmen. Wie dann aber καί zu verstehen ist, das hängt eng mit der Auffassung von ἐν τούτῳ zusammen. Dies auf τοῦ σκήνους zurück zu beziehen, wie seit Ambr. bis heute immer wieder versucht wird, ist unmöglich, 1. weil in 1 nicht auf τοῦ σκήνους, sondern auf οἰκία der Nachdruck liegt, es also ἐν ταύτῃ heißen müßte vgl. S. 216; 2. weil bei der Rückbeziehung auf ein erstes von zwei Gliedern überhaupt nicht οὗτος, sondern ἐκεῖνος zu verwenden wäre, vgl. Rm 6, 21; 11, 23; I, 9, 25; 15, 11; II, 8, 9. 14, 3. weil dann das ἐν τούτῳ in einen Gegensatz träte nicht nur zu dem folgenden τὸ οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ, sondern auch zu dem vorausgehenden οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ . . ., folglich das entweder steigernde oder anreihende καί widersinnig wäre. Dann kann ἐν τούτῳ aber nur stehen entweder im allgemein adverbialen Sinn = deshalb, vgl. Jo 16, 30; AG 24, 16, oder zur Bezeichnung des Punktes oder Gegenstandes, an welchem als an seinem Objekte ein Affekt, hier nämlich das στενάζειν, haftet vgl. καυχᾶσθαι ἐν ταῖς θλίψεσιν Rm 5, 3; χαίρειν ἐν τούτῳ L 10, 20. In beiden Fällen muß sich dann ἐν τούτῳ auf das Nachfolgende beziehen[1]; da aber formell keine eigentliche Begründung mit „weil" nachfolgt, sondern nur eine nähere Beschreibung des Affekts, so wird es richtiger sein, ἐν τούτῳ eben als Hinweis auf den Gegenstand zu nehmen, auf welchen das Seufzen sich bezieht oder, genauer der Präposition entsprechend, in dessen Bereich sich der Mensch mit seinem Seufzen bewegt, für uns = darüber. Die Ausleger, die diese Auffassung vertreten, setzen das ἐν τούτῳ in Verbindung mit dem Partizipialsatz ἐπιποθοῦντες, der das στενάζομεν offenbar näher bestimmt und so in der Tat auch dem ἐν τούτῳ seinen Inhalt zu geben vermöchte. Auch von der sprachlichen Seite ist nichts unmittelbar Zwingendes gegen diese Verbindung einzuwenden. Aber eine gewisse Verschiebung der logischen Konstruktion findet dann von ἐν τούτῳ zu ἐπιποθοῦντες hin doch statt, indem ἐν τούτῳ die Erwartung erweckt, den Gegenstand des Affekts genannt zu bekommen, dann aber statt dessen der Zustand des

---

[1]) Schmiedel will das nicht, sondern bezieht ἐν τούτῳ auf 1 b: Deshalb, weil wir nämlich jene himmlische Behausung besitzen, seufzen wir auch . . . Doch will sich das wenig in den allgemeinen Zusammenhang schicken. Denn der ist bestimmt durch die Absicht, zu zeigen, wie an der Gewißheit um die Himmelsherrlichkeit die ungebrochene Freudigkeit haftet. Bei jener Fassung von ἐν τούτῳ würde nun aber diese Gewißheit als Grund des Seufzens bezeichnet. Das geht gegen den Zug des Gedankens. Natürlich hängt das Seufzen mit jener Gewißheit zusammen; sonst wäre hier gar nicht die Rede davon. Aber das Seufzen ist nicht eine Folge der Gewißheit, sondern eine Modalität, die sich an ihr aus anderen Gründen bemerklich macht. Dieses klare Verhältnis wird verwischt, wenn man ἐν τούτῳ auf 1 b bezieht.

affizierten Subjekts beschrieben wird. Darum wird man zu erwägen haben, ob nicht noch eine andere Art der Verbindung von *ἐν τούτῳ* mit dem Folgenden möglich sei. Diese Frage drängt sich aber, wie später zu zeigen sein wird, auch aus der Betrachtung von *εἴ . . . εὑρεθησόμεθα* selber auf, und unter Vorbehalt der dort darüber zu gebenden Begründung nehmen wir hier einstweilen in Aussicht, *ἐν τούτῳ* mit dem Satze *εἴ . . . εὑρεθησόμεθα* zu verbinden. Nun aber fragt es sich nach dem Sinne des *καί* vor *γάρ*. Hofmann nimmt es = auch und verbindet es, wozu ja die Wortstellung unmittelbar auffordert, mit *ἐν τούτῳ*: außer dem, worüber wir sonst zu seufzen haben, seufzen wir auch über diesen Sachverhalt usw. Allein das empfiehlt sich wenig. Denn einmal liegt die Beziehung auf anderes, was auch zum Seufzen reizt, hier durchaus fern, da Pl nicht einmal in der Schilderung der Bedrängnisse in 4, 7 ff. irgend etwas davon gesagt hat, daß er von der Bedrängnis zum Seufzen affiziert werde. Sodann aber und vor allem zieht jene Fassung des *καί* den ganzen Nachdruck des Gedankens auf das *ἐν τούτῳ*, als läge darin das eigentlich neue Moment, das den Fortschritt der Gedankenbewegung hervorbringt; tatsächlich aber fällt, wenn anders der Zusammenhang von uns richtig bestimmt worden ist, die ganze logische Wucht auf *στενάζομεν*. Denn das ist ja das Überraschende an der ganzen Aussage, daß Pl inmitten der in 1 ausgesprochenen freudenreichen Gewißheit und nach all den gleichartigen früheren Erklärungen nun plötzlich doch etwas von einem *στενάζειν* zu sagen hat, wie denn auch aus 4 deutlich wird, daß dieses *στενάζειν* erklärt, bestimmt, begründet sein will. *καί* addiert also nicht das *ἐν τούτῳ* zu einem Vorausgegangenen oder Hinzuzudenkenden hinzu, als sollte ein neuer Grund des Seufzens genannt werden. Noch viel weniger freilich kann es in Verbindung mit *ἐν τούτῳ* irgendeine Steigerung ausdrücken sollen. Soll also *καί* = auch oder = sogar sein, so bleibt nur übrig, es — allerdings entgegen dem nächsten Eindruck der Wortstellung — auf den ganzen Satz zu beziehen. Natürlich fällt dann der Ton in erster Linie auf *στενάζομεν*. Nur ist dabei zu beachten, daß 1 den Grund der Freudigkeit aufzeigen wollte, daß also das *οἴδαμεν* dort als ein Ausdruck der fröhlichen Zuversicht genommen sein will; *στενάζομεν* steht dazu durchaus im Verhältnis eines neuen und andersartigen, nicht aber eines weiteren oder auch noch oder sogar noch in Betracht kommenden, in beiden Fällen also doch gleichartigen oder verwandten Zustandes. *καί* ist also auch jetzt nicht steigernd oder häufend, sondern ein echtes Kopulativum, und *καὶ γάρ* hat jene Bedeutung, wie sie bei Kühner-Gerth II, S. 337 f. in die Formel gebracht ist, es diene dazu, „den Satz mit einem vorangehenden zu verbinden“ (*καί*!), „um den grundgebenden oder erklärenden“ (*γάρ*!) „Satz mit größerer Selbständig-

keit und größerem Nachdruck hervortreten zu lassen, so daß dieser als ein zu dem vorangehenden Gedanken neu hinzutretender und gleichwichtiger bezeichnet wird, während derselbe, ohne καί bloß mit γάρ angereiht, minder selbständig und nachdrücklich erscheint". Diese Bestimmung paßt vollkommen auf den vorliegenden Fall. Durch γάρ wird 2 als nähere Erklärung zu 1 eingeführt; durch καί aber (= und) wird diese erklärende Aussage als eine zu der vorherigen hinzutretende neue, selbständige und gewichtige bezeichnet: Und zwar nämlich seufzen wir darob. Inmitten freudigster Gewißheit gibt es also allerdings doch auch ein Seufzen; das Schauen auf das Unsichtbare, wovon 4, 18 zeugte, schließt es nicht aus. Aber die Freudigkeitswirkung jenes Schauens wird davon nicht beeinträchtigt; denn jenes Seufzen ist aufs eigentümlichste motiviert, und es löst sich immer wieder auf in mutvolle Freude. Jenes wird in 2 b c—4, dieses in 5 ff. beschrieben.

Mit welchem Zustand des Subjekts das Seufzen verbunden sei, sagt 2 b: wir seufzen, indem wir uns sehnen. Das Haus, das vorher als ein „im Himmel" befindliches bezeichnet worden war, heißt jetzt τὸ ἐξ οὐρανοῦ, also das aus dem Himmel stammende. Es könnte nicht so bezeichnet werden, wenn die Vorstellung dabei herrschte, daß Pl danach begehre, als im Himmel sich befindender jene Behausung ἐπενδύσασθαι zu können. Vielmehr muß ihn der Gedanke erfüllen, jenes neue οἰκητήριον, während er sich auf Erden befinde, vom Himmel her zu empfangen, eine Vorstellung, die natürlich in bezug auf die Art, wie dieses οἰκητήριον im Himmel existiert und also vom Himmel kommt, sich der allgemeinen in 1 ausgesprochenen Auffassung subsumiert und zugleich diese Auffassung spezialisiert. Denn dort hieß das Haus ein im Himmel befindliches, um seine andersartige Qualität auszudrücken; hier dagegen heißt es das vom Himmel stammende, damit dargetan werde, in welcher Lage es von Pl will angeeignet werden, nämlich während er sich noch nicht im Himmel, also noch auf Erden befindet. Dort spricht die Gewißheit sich aus von dem Vorhandensein überhaupt, hier das Verlangen nach einer spezifischen Art der Besitzergreifung. Auf so etwas weist nämlich insonderheit auch das Verbum ἐπ ενδύσασθαι selbst. Zwar ist es hier noch nicht wie in 4 durch den Gegensatz (οὐκ ἐκδύσασθαι) besonders scharf akzentuiert, aber deshalb gibt es sich doch schon hier in der Bestimmtheit und Engigkeit seines Begriffs: über ein vorhandenes Gewand hin oder auf dasselbe drauf ein weiteres anlegen (vgl. Plut. Pelop. 11; Herodot 1, 195, ferner ἐπένδυμα Plut. Alex. 22 und ἐπενδύτης Jo 21, 7). Zu der ohne Zweifel harten Wendung des Bildes von der Vorstellung einer Behausung zu der eines Gewandes vgl. oben S. 216 Anm. ferner im allgemeinen S. 131 u. 142; möglich war sie natürlich nur, weil in der Vorstellung Haus hier doch

immer die Vorstellung des Leibes mitgedacht war. Drüber anziehen setzt das Vorhandensein des alten Gewandes oder Leibes voraus; der Ausdruck kommt also mit τὸ ἐξ οὐρανοῦ darin überein, daß sich Pl im irdischen Leibe und auf Erden befindlich denkt für den Zeitpunkt, wo ihm der neue Leib geschenkt wird, der dann natürlich als ἐπένδυμα sich darstellt. Von seinem Seufzen sagt also Pl aus, daß er sich dabei danach sehne, in noch andauerndem Leibesleben jenes Geschenk des himmlischen Leibes zu erlangen. Es berechtigt nichts dazu, dies Bekenntnis etwa besonders dahin zu bestimmen, daß Pl sich wünsche, bald in den Zustand solcher Verklärung zu gelangen, wiewohl natürlich an sich bei der Kürze des menschlichen Lebenslaufes die Erfüllung der Sehnsucht, noch bei Leibesleben in diesen Zustand übergeführt zu werden, auch eine relativ baldige sein wird und muß. Nicht der Zeitpunkt, sondern die Art und Weise des Übertrittes beschäftigt ihn. Ist das Seufzen von Sehnsucht in dieser Hinsicht begleitet, so ist damit zugleich gesagt, welcher Art es ist: eben ein Seufzen der Sehnsucht, ein seufzendes Sich-Ausstrecken nach jenem ἐπενδύσασθαι, seufzend, weil es auch ein anderes, entgegengesetztes Los gibt, das nicht zu einem Überkleidetwerden führt, und weil dieses gegenteilige Schicksal geeignet ist, die Seele mit Bangen und mit Besorgnis zu erfüllen. Die freudige Gewißheit von 1 (ἔχομεν) läßt also doch noch solchem Seufzen Raum, weil mit jenem ἔχομεν selbst noch nichts über die Art des Überganges vom irdischen Leib in den himmlischen gesagt ist, oder weil möglicherweise der Übergang erst eine — unbestimmte — Zeit nach geschehenem Ausgang aus dem Leibesleben stattfindet, in welchem Falle denn auch das ἔχομεν, wie sich jetzt gegenüber dem früheren „Vielleicht“ vgl. S. 219 deutlich herausstellt, zunächst lediglich im Sinne idealen Besitzes gilt.

Dazu gesellt sich nun 5, 3 das eigentliche Rätsel der Periode. Man möchte wohl versucht sein, es dadurch aufzulösen, daß man den Satz von dem allen Anschein nach auch ohne ihn vollständigen Gefüge von 2 ablöst und ihn, da er mit 4 augenscheinlich sich gleich gar nicht verbinden läßt, als selbständiges Satzgefüge behandelt (εἴγε καὶ ἐνδυσάμενοι, οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα). Aber man kommt zu keinerlei Ergebnis dabei. Also kehren wir zu der in der Auslegung denn auch stetig festgehaltenen Anknüpfung an 2 zurück. In diesem Falle drängt sich freilich dem Leser sofort die ernsteste Schwierigkeit unmittelbar auf. εἴγε drückt eine Bedingung aus, sei es im Sinne einer so gut wie sicheren Annahme oder unter Betonung des streng hypothetischen Charakters der Voraussetzung. Das Tempus des Verbums zeigt, daß es sich hier um eine in der Zukunft liegende Tatsache handelt, die als möglich oder hoffentlich angenommen wird. Dann müßte doch auch und

erst recht die Folgerung, die von jener Bedingung abhängig ist, in die Zukunft zu liegen kommen. Tatsächlich aber brachte der Hauptsatz bloß eine Aussage über gegenwärtige Verhältnisse. Das logische Verhältnis zwischen dem Vordersatz (*στενάζομεν κτλ.*) und dem Nachsatz (*εἰ . . . εὑρεθησόμεθα*) ist also dunkel. Auch abgesehen davon aber bringt 5, 3 eine große Schwierigkeit: die Beziehung des Partizipiums (*ἐνδυσάμενοι* bzw. nach westlichem Texte *ἐκδυσάμενοι*)[1]) zur Hauptaussage (*οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα*) ist undeutlich. Glatter liegt ja in vieler Hinsicht der westliche Text, und er gibt — außerhalb seines Zusammenhangs mit dem Vorhergehenden betrachtet — einen durchaus möglichen Gedanken. *ἐκδυσάμενοι* ordnet sich nämlich leicht dem Hauptgedanken ein, sei es im zeitlichen oder im adversativen Sinn: wir werden, nachdem oder wenngleich wir uns entkleidet haben, doch nicht als nackt erfunden werden. Aber was soll das bedeuten? Unter der Entkleidung haben wir zweifellos das Ablegen des Erdenleibes im Tode zu verstehen. Worin besteht dann die Nicht-Nacktheit, die Pl auch für den Fall solcher Entkleidung als vorhanden denkt? Der Gedanke an einen Zwischenleib für die Zeit zwischen dem Tode und der End-Verklärung ist hier so sicher wie in 1 vgl. S. 218 f. auszuschließen; er verträgt sich weder mit 1 noch mit 4b und c. Sollte aber etwa die Meinung die sein, daß auch für den Fall der Ablegung des irdischen Leibes doch keine Nacktheit eintreten werde, weil dann sofort der eigentliche himmlische Leib werde gewährt werden (Chrys.)? So sehr sich das hören läßt, abgesehen freilich noch von der Frage nach dem Verhältnis dieser Vorstellung etwa zu der in 4, 14, so scheitert der Auslegungsversuch schon daran, daß alsbald in 5, 8 ein *ἐκδημεῖν ἐκ τοῦ σώματος* als möglich in Aussicht genommen ist, mit dem ein Eintritt in jene himmlische Leiblichkeit noch keineswegs verbunden ist. Der Zusatz von 3 zu 2 ferner würde in diesem Falle einen die Sehnsucht mildernden Grund bringen, eignet sich aber dann sehr schlecht dazu, den Übergang von 2 zu 4 zu vermitteln, da doch in 4 jene Sehnsucht mit erneuter und vermehrter Klarheit sich ausspricht. Es wird also doch das Gewicht der Ausführung nur behauptet, wenn die „Nicht-Nacktheit" tatsächlich etwas anderes ist

---

[1]) ℵCKLP lesen *εἴγε*; BDG *εἴπερ*. Eine deutliche Abgrenzung besteht zwischen beiden Nebenformen zu *εἰ* nicht (Kühner-Gerth II, 506, 1. 5; 509, 1. 9), höchstens daß *εἴγε* der Annahme größere Gewißheit gibt als *εἴπερ*. Das adverbiale Enklitikon verstärkt eben in beiden Fällen den Begriff *εἰ*, natürlich in irgendeiner der darin enthaltenen Richtungen, sei es nun der Gewißheit oder der Ungewißheit, da *εἰ* ja an beiden partizipiert. — Statt *ἐνδυσάμενοι* lesen DGdgm Marc., also der abendländische Text (aber nicht Vulg.) *ἐκδυσάμενοι*. Damit wird natürlich der Sinn bedeutend verändert. Die Entscheidung hängt in diesem Falle ganz an dem Sachverständnis.

als die Bekleidung mit der himmlischen Herrlichkeit. Aber was? Begreiflich, daß die Alten auf eine Auslegung ganz anderer Art gerieten, wie z. B. Pelagius, der erklärt: non nudi a fide vel opere pietatis. Indessen führt das so weit über den Zusammenhang und den Bereich der hier angewandten Bilder hinaus, daß von der Aufnahme eines derartigen geistlich-ethischen Begriffes von Nacktheit keine Rede sein kann. Führt also die Lesart ἐκδυσάμενοι bei aller anscheinenden Klarheit doch in unlösliche Schwierigkeiten, so ist anzunehmen, daß sie sich gegenüber den Schwierigkeiten des ἐνδυσάμενοι als Korrektur eingestellt hat, ohne daß sie ihre sachlichen Rätsel alsbald zu merken gab. Liest man nun ἐνδυσάμενοι, so entstehen freilich neue Probleme. Bei ἐκδυσάμενοι kann man wenigstens leicht das Partizipium dem Prädikate οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα zeitlich oder logisch subordinieren und erhält dann eine Konstruktion, wie sich deren Pl außerordentlich oft bedient hat Rm 1, 20ff. 27. 32; 2, 14; 5, 1. 10; 6, 9; 10, 3 usw. Bei ἐνδυσάμενοι ist aber eine solche Subordination aus sachlichen Gründen nicht möglich. Zunächst steht ja fest, daß es unter keinen Umständen den schon seit der Geburt verhandenen Besitz des irdischen Leibes als einen im Zeitpunkt des εὑρεθησόμεθα fortbestehenden oder fortbestehen sollenden bezeichnen kann. Denn das verwehrt die Natur des aoristischen Partizipiums, das einen einmaligen und zwar hier im Zusammenhang mit dem futurischen Gedanken des Hauptverbums einen in der Zukunft liegenden Vorgang bezeichnet, der im Zeitpunkt des εὑρεθησόμεθα als bereits vollzogener erscheint. Es kann also dem οὐ γυμνοί nicht untergeordnet werden im Sinne eines: weil (oder während oder nachdem usw.) wir mit dem irdischen Leibe bekleidet sind, werden wir nicht nackt erfunden werden. Dann aber kann ἐνδυσάμενοι nur — unter Verallgemeinerung des vorher angewandten ἐπενδύσεσθαι — die Bekleidung mit der himmlischen Leiblichkeit bezeichnen oder — unter Absehen von dieser speziellen Rückbeziehung — einen Bekleidungsvorgang überhaupt und rein als solchen unter voller Zurückstellung der Art der Bekleidung, aber in dem vorhin festgestellten aoristisch-futurischen Sinne: angetan mit dem himmlischen Leibe bzw. überhaupt mit etwas, was zur Bekleidung dient, angetan. Inhaltlich bildet es so aber den einfachen Gegensatz zu γυμνοί. Es dann als dem οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα subordiniert zu betrachten, ergibt eine Tautologie, die man dem Pl doch kaum wird zutrauen wollen: als Leute, die bzw. nachdem wir mit einem Kleide angetan worden sind, werden wir nicht als nackt erfunden werden. Also muß die Subordination aufgegeben werden, und ἐνδυσάμενοι steht, wie inhaltlich so auch syntaktisch auf gleicher Stufe mit οὐ γυμνοί, d. h. es ist prädikatives Partizipium zu εὑρεθησόμεθα: wir werden als bekleidet (und)

nicht als nackt erfunden werden.[1]) So sehr viel geläufiger dem Pl auch bei solchen Antithesen die umgekehrte Anordnung (*οὐκ — ἀλλά*) sein mag (1, 12; 3, 3; 10, 4; I. 1, 17; 2, 4f. 12f.; 3, 1. 7; 4, 14. 20; 5, 8 usw.), so bedient er sich doch auch jener ersteren (5, 7; Rm 2, 29; I, 3, 2; Rm 9, 1; 1 Th 2, 17 — mit dazwischen geschobenem *καί* I, 6, 1; 10, 20; Rm 15, 1; 12, 14; Gl 2, 14f.; 6, 4; Eph 6, 7; Kl 2, 8; 3, 23). Sie hat den Zweck, dem negativen Glied der Antithese besonderes Gewicht zu verleihen, hier also das *γυμνοί* recht herauszuheben als dasjenige, was durch das Bekleidetsein vermieden werden soll, als dasjenige also auch, woran sich die den Satz beherrschende Empfindung des Seufzens und Sehnens knüpft. Zugleich ist damit entschieden, daß *ἐνδυσάμενοι* und *γυμνοί* als Gegensätze auf dem gleichen Gebiete gelegen sind oder, anders ausgedrückt, daß sie den gleichen Tatbestand nur von verschiedenen Seiten her in Betracht ziehen. Welches ist aber dieser Tatbestand, oder was ist nun unter *ἐνδυσ.* und *γυμνοί* zu verstehen? Manche haben den beiden Worten oder einem von beiden, wie schon berührt, eine „geistliche" Bedeutung gegeben, so daß jenes für Bekleidung mit der Gerechtigkeit Christi steht (Calv.) oder die Nacktheit als Freiheit von Christi Gerechtigkeit (Osiander) oder als Schuld (Ewald; „so spielt der höhere Sinn des Apostels mit den höchsten Bildern") zu verstehen wäre, oder (nach Hofmann) beide Begriffe sich um die Vorstellung des *ἐνδύσασθαί Χριστόν* bewegen (Gl 3, 27; Rm 13, 14; nach ihm ist das Anziehen der vom Himmel kommenden Behausung an die Bedingung geknüpft, daß wir schon in diesem Leben Christum angezogen haben und also nicht nackt erfunden werden; ohne diese Christusgemeinschaft sind wir, wenngleich im Leibe lebend, doch nackt und einer Überkleidung unfähig). Es steht allen solchen Deutungen die Unmöglichkeit entgegen, auch nur das leiseste, für den Leser doch unentbehrliche Anzeichen einer solchen Umgestaltung des alten (und hernach in 4 wieder aufgenommenen!) Bildes zu einer anderen Metapher nachzuweisen. Wir halten also fest, daß *ἐνδυσάμενοι* und *οὐ γυμνοί* als syntaktisch koordiniert

[1]) Im Gegensatz dazu hält Mey.-Heinr. an der zeitlichen Unterordnung von *ἐνδυσάμενοι* fest und nimmt die Auffassung Weizsäckers auf, der übersetzt: da wir ja freilich, wenn wir sie (die Behausung vom Himmel) erst einmal angezogen, keine Blöße mehr zu befahren haben werden. Allein wer sieht nicht, daß 1. *εἴγε* nicht = *ἐπεί*; 2. *εὑρεθησόμεθα* nicht = zu befahren haben ist und 3. das Hauptmoment, das dem Gedanken erst seine innere Möglichkeit gibt, nämlich das „keine — **mehr**", im Texte gerade gänzlich fehlt? Es müßte heißen: *οὐ πάλιν γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα* vgl. Rm 8, 15; II, 5, 12; Gl 2, 18; 4, 9; 5, 1. Und was soll dabei das *καί*? — Schmiedel vermeidet jene Fehler; dafür aber kommt er nicht über einen Gedanken hinaus, dessen tautologische Selbstverständlichkeit ihm selber Bedenken macht: nachdem wir die neue Leiblichkeit angezogen haben, werden wir nicht nackt erfunden werden.

und begrifflich gleichartig zu verstehen und auf die Überkleidung mit dem Ewigkeitsleibe zu beziehen sind. Nun kommt aber die Frage (vgl. S. 224) nach der konjunktionalen Verbindung von 3 mit 2 und dem damit gegebenen Verhältnis der beiderseitigen Gedanken. Das Passivum *εὑρίσκεσθαι* gebraucht Pl gerne und zwar entweder so, daß der Begriff des Verbums recht abgeschwächt wird fast bis zu einem bloßen „Sich-Erweisen“ I, 15, 15; II, 12, 20 oder so, daß am Verbum das Moment „überraschend oder klar an die Öffentlichkeit gelangen“ hervortritt Rm 7, 10, Gl 2, 17; letztere Bedeutung schiebt sich namentlich bei der Beziehung des Begriffs auf das Gericht in den Vordergrund I, 4, 2: Phl 3, 9. Bei der eschatologischen Orientierung unseres Abschnittes ist es von vornherein wahrscheinlich, daß letzteres auch hier der Fall ist: in dem für die Sache entscheidenden Augenblicke mit dieser oder jener Beschaffenheit angetroffen und ans Licht gebracht werden. Dem entspricht und danach bestimmt sich denn auch das Futurum, es geht auf den für die Gegensätze von Nacktheit und Überkleidung entscheidenden Zeitpunkt, also auf den Abschluß des irdischen Daseins. Mit *εἴγε* ist dieses Futurum an das Vorausgehende angeschlossen. Man könnte dasselbe wegen des unmittelbar folgenden *καί* in konzessivem Sinne nehmen. Dann könnte der Konzessivsatz höchstenfalls in dreifach verschiedener Beziehung an 2 angeschlossen werden: a) wir s e u f z e n, wenngleich wir nicht werden nackt erfunden werden; b) wir s e h n e n uns, überkleidet zu werden, wenngleich usw.; c) wir werden ü b e r k l e i d e t werden, wenngleich usw. Allein wenn anders oben richtig die Nicht-Nacktheit, die sich herausstellen soll, auf das Überkleidetsein mit dem Ewigkeitsleibe gedeutet wurde, dann sind alle diese 3 möglichen Verbindungen widersinnig. Es bleibt dann die rein hypothetische Fassung von *εἴγε* übrig = wenn anders, oder auch = wenn überhaupt. Aber diese kämpft sich ab mit dem Mißverhältnis, daß die Bedingung in der Zukunft liegt, der übergeordnete Satz aber, wenigstens mit *στενάζομεν* und *ἐπιποθοῦντες*, eine gegenwärtige Tatsache ausspricht, die nicht von einer erst künftigen Möglichkeit abhängig zu sein vermag. Möglich ist darum von vornherein lediglich der Versuch, den Bedingungsatz an das dem S i n n e nach doch auch futurische *ἐπενδύσασθαι* anzuschließen. Hofmann ist, so weit wir zu sehen vermögen, der einzige, der das ernstlich und mit scharfer Wahrung der Grenzen der einzelnen Begriffe unternommen hat. Aber er kam zum Ziele bloß durch die Umbiegung von *ἐνδυσάμενοι* und *γυμνοί* in den, wie eben S. 226 dargestellt, geistlich-ethischen Begriff. Wird das abgelehnt, so bleibt in *εἴ γε* eine ungelöste und unlösbare Dunkelheit. Unter diesen Umständen darf man vielleicht doch die Frage aufwerfen, ob für *εἰ* nicht doch noch eine andere Bedeutung sich gewinnen

ließe. Nun kommt *εἰ* auch bei Pl und überhaupt im NT — sei es mit dem Indikativ Futuri, sei es mit dem Konjunktiv (des Aorists) — vor im allgemeinen Sinne eines fragenden „ob“ und speziell zum Ausdruck der auf die Zukunft sich richtenden Erwartung, Besorgnis, Begehrung, Besinnung, ein Sprachgebrauch, der übrigens außerhalb des NT eine nicht minder sichere und große Verbreitung hat.[1]) v. 2 ist nun durchaus geeignet, ein solches „ob“ der Erwartung und zwar hier dem Zusammenhang gemäß im Sinne eines dringenden Verlangens nach sich zu ziehen, sowohl etwa im Anschluß an *ἐπιποθοῦντες*, als in Beziehung zu dem ja durch *ἐπιποθοῦντες* inhaltlich zu einem Seufzen der Erwartung qualifizierten *στενάζομεν*. Da *ἐπιποθοῦντες* schon ein Objekt bei sich hat, so empfiehlt sich die Verbindung mit *στενάζομεν*. *ἐν τούτῳ* muß dann, womit die früher offen gelassene Möglichkeit vgl. S. 220 nun in Wirklichkeit umgesetzt wird, auf eben dies folgende *εἰ* hinweisen. Das *γέ* verstärkt das in *εἰ* enthaltene Moment des dringenden Verlangens; *καί*, auf den ganzen Satz bezüglich, drückt die enge Verknüpfung zwischen der Tatsache des Seufzens und

---

[1]) Auf eine exegetische Tradition kann sich dieser Vorschlag freilich in keiner Weise berufen (höchstens in gewissem beschränktem Sinne auf Ephraem, den seine Übersetzer 3 als Wunsch fassen lassen: utinam autem quum istud exuamus (*ἐκδυσάμενοι*!) non nudi inveniamur). Aber die sprachliche Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit dürfte kaum zu bezweifeln sein, vgl. bei Pl Rm 1, 10 (nach *δεῖσθαι εἰ* c. Ind. Fut.); 11, 14 (nach *δοξάζω* desgl.); Phl 3, 11 (ohne bestimmtes Verbum desgl.); 3, 12 (nach *διώκω* mit Konj. Aor.); ferner im NT AG 8, 22 nach *δεῖσθαι* c. Inf. Fut.; 17, 27 (*ζητεῖν*), 27, 12 (*τίθεσθαι βουλήν*), 27, 39 (*βουλεύεσθαι*) c. Opt. Aor. — Im übrigen vgl. Kühner-Gerth II, 369 („Es folgt häufig auf Verba, welche eine Gemütsstimmung ausdrücken, als *θαυμάζειν*, *ἄχθεσθαι*, *ἀγανακτεῖν*, *μέμφεσθαι*, *δεινὸν ποιεῖσθαι*, *δεινόν ἐστιν*, *ἀγαπᾶν*, *φθονεῖν*, *αἰσχρόν ἐστιν* u. dgl. statt eines mit *ὅτι* eingeleiteten Substantivsatzes ein mit dem konditionalen oder indirekt fragenden *εἰ*, wenn, ob, eingeleiteter Adverbialsatz, wodurch der Gegenstand der Bewunderung usw. nicht als wirklich bestehend, sondern als bloß möglich oder als noch in Frage stehend dargestellt wird“). Ferner II, 533 („*εἰ* und *ἐάν* werden nur indirekt fragend gebraucht, und zwar eigentlich in Doppelfragen, indem sie ein Schwanken zwischen zwei Möglichkeiten bezeichnen. Oft aber wird nur ein Glied ausgesprochen, während das andere im Geiste des Redenden vorhanden ist. Sie stehen daher besonders nach den Verben des Überlegens, Beratens, Forschens, Fragens, Versuchens, Wissens, Ungewißseins, Nichtwissens, Besorgtseins, Sorgens. Sie haben, wenn sie allein, ohne folgenden Gegensatz stehen, an sich weder bejahende (= ob nicht) noch verneinende (= ob) Bedeutung. Nur aus dem Gedankenzusammenhang ist zu erkennen, nach welcher Seite hin der Sinn neigt.“) An Beispielen vgl. man als gerade im Vergleich mit 5, 2f. besonders charakteristische: Soph. Tr. 666: *ἀθυμῶ δ᾽, εἰ φανήσομαι τάχα κακὸν πράξασα*; Dem. 24, 29: *οὐδ᾽ ὀκνοῦν δὲ φοβηθείς, εἰ . . . οὐχ ἕνα τὸν τυχόντα, ἀλλ᾽ ὅλην ἀδικῶν φανήσεται* (NB. *ἐνδυσάμενοι εὑρεθησόμεθα*!) *τὴν πόλιν*. Dem vorausgeschickten *ἐπὶ τούτῳ* entspricht das antezipierende *ὃ* in Xen. Cyr. 6, 1, 17: *ὃ δὲ ἴσως ἄν τινες ὑμῶν φοβηθεῖεν, εἰ δεήσει* . . .

dem Gegenstand des Seufzens aus, ähnlich wie in I, 15, 29 die enge Verknüpfung zwischen Voraussetzung und Folgerung. Also [5, 2 f.]: *Und darob ja stoßen wir, sehnsüchtig danach verlangend, unsere vom Himmel stammende Behausung drüber anziehen zu dürfen, Seufzer aus, ob wir doch wirklich werden als bekleidete und nicht als nackte erfunden werden.* Auf den Augenblick, in welchem das irdische Haus abgebrochen wird, richtet sich dieses sehnsüchtige Seufzen. Abgebrochen kann es aber auf doppelte Weise werden, nämlich entweder durch ein wirkliches Sterben oder durch direkte Überführung des Irdisch-Sterblichen in das Unvergängliche. Wünscht sich Pl unter diesen Umständen in 2 f., er möchte, wenn der Abbruch kommt, nicht nackt, sondern bekleidet erfunden werden, so ist der Sinn nunmehr ganz klar. Pl begehrt danach, es möge ihm, noch bevor das Sterbliche wirklich und eigentlich aufgelöst wird, seine Sehnsucht erfüllt und als Überkleid der Himmelsleib gewährt werden, der dann, wenn das Sterbliche darunter aufgelöst ist, sein einziges und wirkliches Kleid (*ἐνδυσάμενοι*) bildet. Weil es für die allgemeine Tatsache von 1 verschiedene Modalitäten der Erfüllung gibt, so ist Pl durch die Gewißheit von 1 doch über das Seufzen noch nicht hinausgehoben. Es bleibt ihm vielmehr übrig, die eine jener Modalitäten, nämlich den Durchgang durch einen wirklichen Todeszustand, sich energisch weg- und die andere sich sehnsüchtig anzuwünschen, nämlich die unmittelbare Überführung aus dem irdischen Leibesdasein in den Zustand der Bekleidung mit einem verklärten himmlischen Leibe.

Das Verständnis des *καὶ γάρ* in 5, 4 hängt zusammen mit der Würdigung der Partizipialbestimmung *οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήνει.*[1]) Durch den Artikel gibt sich das Partizipium als Attribut zu dem Subjekte, was auffallend erscheinen könnte, weil keine Absicht bestehen kann, zur Unterscheidung von anderen Subjekten dieses mit einem Kennzeichen zu versehen. Andrerseits aber scheint das *καί* in der Tat hier nicht wie in 2 kopulative, sondern kumulative Bedeutung zu haben, da die Aussage von 4 zu der in 2 f. ersichtlich nicht als andersartige zweite, sondern als Erweiterung (auch) oder Steigerung (sogar) der dortigen hinzutritt. Durch *καί* wird also dann das Gewicht auf das geworfen, was von dem gemeinsamen Subjekte Neues prädiziert werden soll, durch *οἱ ὄντες* dagegen wird das Subjekt in dieser seiner Qualität hervorgehoben. Der Widerspruch, der darin liegt, wird sich lösen durch

[1]) Der abendländische Text und die Syrer geben *ἐν τῷ σκήνει τούτῳ* (bzw. *ἐν τούτῳ τῷ σκήνει*). Gegen die Authentie des *τούτῳ* entscheidet die Unsicherheit seiner Stellung und die oben zu 1 nachgewiesene Bedeutung von *σκῆνος*, die den Zusatz zwar nicht unmöglich, aber unwahrscheinlich oder zum mindesten entbehrlich macht.

die Beobachtung, das Pl gar nicht selten — sei es aus sprachlichen, sei es aus logischen Gründen — eine Partizipialaussage, die ihrer logischen Stellung nach das Prädikat durch einen Adverbialsatz der Zeit, des Grundes usw. näher bestimmt, also ohne Artikel stehen sollte, mit dem Artikel versieht und sie dadurch zum Attribute des Subjekts stempelt, daß er also, was die Tätigkeit des Subjekts qualifiziert, formell als Qualität des Subjekts selber gibt (vgl. nur aus dem Römerbrief 2, 1 a u. c: 2, 14. 21 f.; 3, 5; 12, 7 f.). Im Deutschen: wir — als diejenigen, die im Leibe sind — seufzen, was je nachdem heißen kann: während, oder: weil, oder: obwohl wir im Leibe sind. Das Verhältnis von 4 zu 2 f. wird sich dann dahin bestimmen, daß jetzt in 4 schärfer als dort hervorgehoben wird, daß das Seufzen das Verweilen im Leibe begleitet, während es dort natürlich auch im Leibe geschah, aber sich richtete auf den Endpunkt des zeitlichen Lebens. *καί* also = auch, und *γάρ* steht, um eine verstärkende und bestätigende Wiederholung des Gedankens einzuführen wie Rm 5, 10. 19. Der Nuancierung des Gedankens entspricht auch das jetzt eintretende *βαρούμενοι*: dort ein Seufzen der Sehnsucht, hier ein Seufzen des Beschwert- und Belastetseins. Ist dabei an äußere Lasten gedacht, an die Lasten der Drangsale, dann bestimmt das Partizipium die Umstände oder Gründe, unter welchen sich das Seufzen einstellt. Ist aber an die Last des Bangens gedacht, welches die Seele bedrückt, dann wird durch das Partizipium die Art des Seufzens näher bestimmt. In jenem Fall müßte aber wohl *βαρούμενοι* als Ausdruck eines vorher nicht berücksichtigten, also wesentlich neuen Moments stärker herausgehoben und auch irgendwie mit *οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήνει* zusammengebracht sein. Der Grund des Seufzens ferner ist nicht in *βαρούμενοι* zu suchen, weil er durch *ἐφ᾽ ᾧ* selbständig und andersartig bezeichnet wird. Nimmt man daher *βαρούμενοι* im zweiten Sinne, so zeigt sich zugleich, daß in 4 genau wie in 2 f. nicht der einzelne Anlaß des Seufzens beschrieben wird, sondern vielmehr die dort ausgesprochene Tatsache, daß es inmitten der großen christlichen Gewißheit doch ein Seufzen der Sehnsucht gebe, durch eine weitere und ganz entsprechende Ausführung ergänzt wird des Inhalts, es handle sich um ein Seufzen von innerlich bedrückender Art, das schon das Verweilen im Leibe begleite und nicht erst auf seinen Endpunkt sich richte. Durch *ἐφ᾽ ᾧ* (Rm 5, 12) wird dann zwar, wie alsbald aus logischen Gründen klar ist, nicht der Gegenstand benannt, der beseufzt wird, noch viel weniger aber freilich die Folge aus dem Vorhergehenden ausgesprochen (weshalb) [1], da ja

[1] Von den hierfür versuchten Auslegungen könnte ernsthaft wohl nur die Hofmanns in Betracht kommen: Wir seufzen unter der Lebenslast, auf Grund welchen Seufzens wir nicht wünschen ἐκδ., sondern ἐπενδ. =

dann *στενάζομεν* überhaupt gar nicht motiviert wäre, sondern der Grund, der jene innere Bedrückung schafft (also = *ἐπὶ τούτῳ ὅτι*). Er liegt aber darin, daß (nach bekanntem Sprachgebrauch ist die Negation zum regierenden Verbum gezogen anstatt dahin, wohin sie eigentlich gehört, nämlich zum Infinitiv vgl. *οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν* Rm 1, 13 usw.) der Wunsch besteht, nicht das Körperkleid abzulegen, sondern den Himmelsleib drüber anzuziehen, damit auf diese Weise an jenem das Sterbliche oder die Sterblichkeit (vgl. zu 4, 2 S. 180), anstatt sich im Todeskampf und Todeszustand auszuwirken und aufzulösen, vom Leben aufgesogen werde (I, 15, 54, vgl. II, 2, 7; Hb 11, 29). Also [5, 4]: *Auch als die im Leibe befindlichen ja seufzen wir in (innerer) Bedrücktheit, weil wir nicht uns auszuziehen, sondern drüberanzuziehen wünschen, damit das Sterbliche verschlungen werde vom Leben.* In einem Bilde ist das der gleiche Begriff der Verwandlung, wie er in 1 Th 1, 17 zugrunde liegt und in I, 15, 52 f. (*ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν* bzw. *ἀθανασίαν*!) direkt ausgesprochen ist. Es bleibt also auch jetzt bei dem zu 2 f. gewonnenen Ergebnis: für jenen ernsten Zeitpunkt, wo das irdische Leben zu Ende geht, ist das, was wir wünschen, nicht ein *ἐκδύσασθαι,* sondern ein *ἐπενδύσασθαι,* oder: der Ausgang aus der irdischen Leiblichkeit soll nicht durch Eintritt in die Leiblosigkeit, sondern durch unmittelbare Versetzung in die Himmelsleiblichkeit geschehen. Nur bei derartiger näherer Präzisierung kann auch das Folgende in richtigen Zusammenhang gebracht werden.

Nicht darüber also hat sich bis jetzt Pl ausgesprochen, ob er gerne aus dem irdischen in das himmlische Leben eingeht, auch nicht darüber, ob er sich das bald wünscht oder nicht. Sein Wünschen, Seufzen und Sehnen betrifft rein und bloß die Art jenes Übergangs. Sie könnte an und für sich, das weiß er, unter solchen Umständen geschehen, daß er als ein *ἐκδυσάμενος* dastünde. Insofern als das möglich ist, gibt es bei ihm inmitten aller Gewißheit um die ewige Herrlichkeit (4, 17) und aller daraus fließenden Freudigkeit im Arbeiten, Dulden, Leiden doch ein Seufzen, ein „schweres" Seufzen. Der Tod bleibt für ihn, auch wenn er bloß ein Durchgang ist, doch immer ein ernster, trüber Weg. Aber das hebt die innere Freudigkeit doch nicht wirklich auf. Mit dem Nachweise davon geht die begonnene Erläuterung zu Ende in

---

die Lebenslast ist für uns kein Grund sterben zu wollen, aber darüber anziehen wollen wir den Leib der Herrlichkeit. Diese Erklärung setzt aber einmal voraus die oben abgelehnte Auffassung von *βαρούμενοι*; ferner aber wäre in diesem Zusammenhang die Konstatierung „wir wünschen zwar nicht zu sterben" ganz entbehrlich, während dem ganzen Zusammenhang nach gerade die Konstatierung des Bangens vor dem Tode den Hauptton hat.

5, 5—8. Die nachdrückliche Stellung von *θεός* in 5 will betonen, daß das Subjekt des hier auszusagenden *κατεργάσασθαι* kein geringerer sei als Gott und zwar Gott in der Bestimmtheit, die ihm durch den schließenden Partizipialsatz zugeschrieben wird (vgl. zu 1, 21 S. 76 f.). *κατεργάζεσθαι*, sonst bei Pl nur mit sächlichem Objekt, aber meist in recht realistischem Sinn von „ins Werk setzen, durch Betätigung hervorbringen", vgl. zu 4, 17, also auch hier ein tatsächliches „Zurichten", dessen Bedeutung sich näher bestimmt durch das *εἰς αὐτὸ τοῦτο*. Auf das Seufzen kann sich das nicht beziehen, da dies schon von selbst aus der Natur und Lage des Pl hervorwächst. Eher auf das Wünschen, nämlich nicht als inhaltlich bestimmtes, sondern als subjektiven Zustand wie das Seufzen; aber auch dafür steckt zu viel Realismus in dem Begriffe von *κατεργάζεσθαι*. Also bleibt übrig entweder das Spezifische oder das Allgemeine der zukünftigen Anwartschaft, das Überkleidetwerden im Augenblick des Abschieds aus dem irdischen Leben oder das Gelangen in die Herrlichkeit des Himmelsleibes überhaupt. Das letztere ist das allein richtige schon deshalb, weil anderenfalls Pl sich keine Sorge zu machen brauchte, daß die Überkleidung in diesem Sinne vielleicht doch nicht stattfinde. Dem widerspricht allerdings dem Anscheine nach das *αὐτό* vor *τοῦτο*, da es auf das nächstliegende hinzuweisen scheint. Aber dies *αὐτό* läßt sich vollkommen aus der seelischen Zuständlichkeit des Pl begreifen. Unter Seufzen und Sehnen hat er sich den Zustand der Entleiblichung vergegenwärtigt, dem er möglicherweise entgegengeht. In diesem Zustand ist er zunächst bar des Besitzes einer himmlichen Leiblichkeit, den er in 1 sich doch zugeschrieben hatte. Bedeutet jene Entleiblichung nun nicht etwa prinzipiell eine Entziehung oder Verweigerung eben dieses Besitzes? Diese Frage hat ihn beschäftigt, aus ihrem Drucke erklärt sich mit sein Seufzen, sie steht also im Vordergrund seiner Seele, und so, während er jenes Seufzen ausspricht, gedenkt er mit unmittelbarer Lebendigkeit, wer es denn sei, der ihn zu eben jenem Besitze zugerichtet habe, nämlich Gott — eine Erinnerung, die schon hinreicht, seine Unverlierbarkeit sicher zu stellen, noch dazu da Gott es dadurch getan hat, daß er ein Unterpfand dafür gab, den Geist (vgl. zu 1, 22 S. 80). Also [5, 5]: *Der uns aber zu eben diesem Besitze zurichtete, ist Gott — er, der uns das Geistespfand gab.* [1]) Mit diesem Inhalte bildet 5 nicht eine mehr oder weniger nebensächliche Ergänzung zu den vorher ausgesprochenen Wünschen, sondern den Mittel- und Wendepunkt der Erörterung: dem Seufzen, wozu es dem Menschen innerlich drängen mag, stellt 5 gegenüber,

[1]) Danach entspricht das aoristische *κατεργασάμενος*, das der abendländische Text DGdg vulg ersetzt durch das Präsens *κατεργαζόμενος*, völlig und besser sogar als letzteres dem Gedanken.

was Gott objektiv wirkt und tut, und daran ringt sich die Seele los von ihren Seufzern und ihren Wünschen. Mit völliger Kongruenz fügt sich in der Tat 5, 6 ff. in dieses Schema des Gedankenganges ein: dem *στενάζειν* stellt sich gegenüber das *θαρρεῖν*, dem *ἐπιποθεῖν* und *θέλειν* das *εὐδοκεῖν μαλλον* usw. und der Sorge, aus der jenes *στενάζειν* und *θέλειν* hervorgegangen war, das *εἰδότες ὅτι* usw. Stellt sich nun gemäß dieser Kongruenz 6—8 als eine gedankliche Einheit dar, so ist auch schon die stilistische Frage entschieden: die Sätze müssen als Eine Periode, aber als ein Anakoluth aufgefaßt werden, in welchem Pl nach der durch 7 bewirkten Unterbrechung den Zusammenhang dadurch herstellt, daß er auf den Anfang zurückgreift. Was aus der entscheidenden Tatsache von 5 also zunächst folgt (*οὖν*!), ist eine mutvolle und zwar eine jederzeit, unter allen Umständen, also auch gegenüber bedrückendem innerem Bangen sich geltend machende mutvolle Stimmung. Bemerkenswert ist weiter, daß *εἰδότες* diesem *θαρροῦντες* nachfolgt. Es bildet also nicht den Grund des *θαρρεῖν*; den hat dasselbe vielmehr in 5. Wohl aber bereitet es mit *θαρροῦντες* zusammen di Hauptaussage des Satzes vor, indem es ausspricht, welche wohlbekannte Tatsache neben jenem *θαρρεῖν* für die endgültige Gestaltung der apostolischen Innerlichkeit in Betracht kommt: so lange wir im Leibe verweilen, sind wir fern von dem Herrn.[1]) *ἀπό* Ausdruck der räumlichen Trennung Rm 7, 6; 9, 3; 2 Th 2, 2 usw. Sie ist gegeben, weil das *σῶμα* auf Erden ist, Christus aber seine Stätte im Himmel hat. (Calvin: trotz der Allgegenwart Christi sind wir fern von ihm, quia non exhibet se coram videndum, quia adhuc exulamus ab eius regno et beata immortalitate, qua fruuntur angeli, qui cum eo sunt, adhuc caremus.) Daß der Leib eine Fremde sei, ist nicht gesagt, wäre auch mit der in 5, 1 ff. durchschimmernden Schätzung des Leibes wenig vereinbar;[2]) er ist nur nicht die Stätte, an welcher zu sein der Christ am höchsten schätzt, weil ihm die volle Vereinigung mit dem

---

[1]) DG lesen *ἐπιδημοῦντες* und *ἀποδημοῦμεν*, sowie *ἀπὸ (ὑπὸ) τοῦ θεοῦ* statt *κυρίου*, D* auch am Schlusse von 8 *πρὸς τὸν θεόν*. Es wird sich, wie im ganzen Abschnitt, so auch hier empfehlen, der verbreiteteren Textform zu folgen. Liest man aber *ἐπιδημοῦντες*, so muß es doch, um der Schärfe der Antithese willen, gleichbedeutend mit *ἐνδημεῖν* genommen, also nicht, was es ja auch heißen kann, „als Fremdling sich aufhalten", sondern „heimisch sein".

[2]) *ἐνδημεῖν* kommt in LXX gar nicht vor, *ἐκδημεῖν* ist nur durch das Substantivum *ἐκδημία* vertreten = Übersiedlung von der Stadt aufs Land 3 Mkk 4, 11. Zu dem sonstigen Material hinzu vgl. jetzt auch die Papyri: *ἐκδημεῖν* = die Heimat verlassen Oxyrh. Pap. 59, 16; Tebt. Pap. 316, 20; 60, 92; *ἐνδημεῖν* = zu Hause sein oder in der Heimat verweilen Oxyrh. Pap. 56, 15: 256, 24. Die Antithese von *ἐνδημεῖν* und *ἀποδημεῖν* = zu Hause und in der Ferne sein z. B. in Eheverträgen Berl. Gr. Urk. 183, 7; Tebt. Pap. 104, 17.

Herrn höher steht. Daß aber das Leibesleben wirklich ein Getrenntsein vom Herrn bedeutet, bestätigt der parenthetische Satz 7. Sollte hier *εἶδος* die dem Wandelnden selbst anhaftende Gestalt meinen (Hofmann: Unser Wandel ist ein solcher, der seine Beschaffenheit vom Glauben hat und nicht von der äußeren Gestalt, in welcher wir erscheinen), so wäre nicht zu begreifen, weshalb Pl nicht sollte *ἐν εἴδει* geschrieben haben 4, 2; 10, 3; Rm 6, 4. *διά* bezeichnet vielmehr das Gebiet, durch das der Wandel hinführt, also die denselben umgebenden und gestaltenden Verhältnisse und Bedingungen vgl. 2, 4; Gl 4, 13; Rm 2, 27; 14, 20. Allerdings benennt dabei *διὰ εἴδους* etwas Objektiv-Gegenständliches, *διὰ πίστεως* etwas Subjektiv-Zuständliches als die den Wandel oder den Wandelnden umgebende Eigenart. Allein richtiger, als *εἶδος* allem Wortgebrauch entgegen in den Begriff „Schauen" umzudeuten, wird es sein, anzunehmen, daß auch *πίστις* hier nicht direkt als das individuell-persönliche Verhalten des Pl, sondern als ein allgemeines Prinzip gedacht und insofern objektiviert ist. Hervor tritt aber am Begriffe Glauben hier nicht das Moment der Zuversicht, sondern das der Notwendigkeit, ohne die Grundlage und den Halt einer der unmittelbaren Wahrnehmung sich darbietenden Erscheinung zu „glauben" vgl. I, 13, 12; Rm 8, 24.[1]) Mit fortführendem bzw. das *θαρροῦντες* aus 6 wiederaufnehmendem *δέ* fügt 8 daran die Aussage des letzten Ergebnisses, das aus 6 fließt. Der Mut behauptet sich in seiner Getrostheit gegenüber der Zukunft, bringe sie, was sie wolle. Dazu kommt aber eine *εὐδοκία* des inneren Gefühls und Verlangens und richtet sich auf das Ziel, bei dem Herrn zu sein, so innig, daß selbst das Sterben gerne in den Kauf genommen wird, wenn nur und da ja der Todesweg zu Christus führt. *μᾶλλον* schwebt, wie in seiner Stellung, so auch in seiner Beziehung zwischen *εὐδοκοῦμεν* und dem *ἐκδημῆσαι*: stärker noch als die früher beschriebene Sehnsucht ist diese *εὐδοκία*; und das, was sie sich ein Wohlgefallen sein läßt, ist mehr als das, was früher gewünscht ward, das *ἐκδημῆσαι* usw. Also [5, 6—8]: *Voller Zuversicht daher zu jeder Zeit und im Bewußtsein, daß wir, während wir im Leibe einheimisch sind, ausheimisch sind von dem Herrn weg — im Glaubensgebiete ja und nicht im Gebiete der Erscheinung verläuft unser Wandeln — voller Zuversicht sind wir und sind gern gewillt lieber ausheimisch zu werden* (Aor. incoh.) *aus*

---

[1]) Zum Gebrauch von *εἶδος* vgl. 2 Mo 24, 17: *τὸ εἶδος τῆς δόξης τοῦ κυρίου*; 4 Mo 12, 8. Man hat freilich auch, im geraden Gegensatz zur obigen Erklärung, *εἶδος* genommen = Sichtbarkeit im Sinne von 4, 18 (so Lipsius, Rechtfertigungslehre des Ap Pl 97—101), als wollte Pl sagen: unser Urteil hängt sich nicht an das Sichtbare, sondern an das höhere, das uns im Glauben gewiß ist. Aber dann muß der Satz, wie auch L. will, dem Zusammenhang und der Satzfolge entgegen als Begründung von *θαρροῦντες* genommen werden.

dem Leibe und einheimisch in die Gemeinschaft mit dem Herrn. Das ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος geschieht durch das Sterben, die Entleiblichung. Was also vordem ein Gegenstand des Seufzens war, ordnet sich jetzt als εὐδοκία dem Gemüte ein — das ist das Ergebnis. Wie ist das möglich? Weil Pl zuerst die Entleiblichung rein für sich als einen Vorgang und Zustand der Lebensverarmung betrachtet hat, der gegenüber dem irdischen Leben und erst recht gegenüber dem Endzustand der Verklärung ein gehemmtes und der Vollendung ermangelndes Sein darstellt, dann aber die Kehrseite davon sich vergegenwärtigt, daß nämlich das Verweilen im irdischen Leibe eine Entfernung von dem Herrn ist und der Ausgang aus dem Leibe, mag er auch im übrigen bringen, was er will, doch in die Nähe und Gemeinschaft Christi leitet. Völlig durchsichtig wird dieser Aufriß des Gedankens schließlich aber dadurch, daß man hinzunimmt, was für Pl so gut wie für die Kr — noch dazu nach I, 15, 23 — bei dem allen im Hintergrunde steht. Die Mitteilung des Leibes der Herrlichkeit ist abhängig von der Parusie Christi. Die Sehnsucht nach jener bedeutet zugleich das Verlangen nach dieser. Entleiblichung findet statt, wenn der „Abbruch des irdischen Hauses" vor der Parusie geschieht. Dann sieht sich die entleiblichte Seele einem Zustande der Nacktheit überantwortet, von dem Pl bekennt, daß er ihn sich wegwünscht. Das Naturgemäße wäre dann, daß er sein ganzes Verlangen darauf richtet, so lange zu leben, bis Christus kommt. Wäre es nun ausschließlich so, dann müßte ihn jede Bedrängnis, die ihn trifft, in Unruhe setzen und ihm seine Freudigkeit rauben, weil sie ihn doch immer wieder veranlaßt, sich das ἀπόκριμα τοῦ θανάτου zu geben (1, 9). Aber die Gewißheit, daß die ewige Herrlichkeit unter allen Umständen doch kommt, trägt ihn darüber hinweg. So verwandeln die Dinge vor ihm ihren Anblick. Weil Entleiblichung vor der Parusie den Gläubigen doch in die Nähe und Gemeinschaft des Herrn bringen muß, darum ist nicht jenes στενάζειν und ἐπιποθεῖν, sondern das θαρρεῖν und εὐδοκεῖν das letzte Wort. Damit ist aber auch die ganze Ausführung, die mit 4, 7 begonnen hat, beendigt: die Zerbrechlichkeit des Gefäßes ist dargelegt, die Quelle des Mutes erschlossen und die Art, wie dieser Mut sich auch mit allen Eventualitäten der Zukunft auseinandersetzt, entwickelt, ein Akt der Selbstbehauptung der christlichen und apostolischen Persönlichkeit vollzogen: in Gott, seiner Macht und seinem Willen, in Christus dem Herrn und seiner den Tod überwindenden Gemeinschaft findet die Seele wider das, was am Sterben dunkel und schmerzlich ist, ihren festen und freudigen Halt.

[Rückblick auf 5, 1—8.] Die gewonnene Auslegung leitet und bindet uns natürlich zugleich in bezug auf die allgemeineren an 5, 1—8 sich knüpfenden Fragen (vgl. Einleitung S. 16 ff.).

Zunächst nun kann, wie auch immer sich die jetzt ausgesprochenen Zukunftserwartungen des Pl zu seinen sonstigen und älteren verhalten mögen, keine Rede davon sein, daß Pl durch den Abschnitt die K von der nunmehrigen Beschaffenheit seiner Hoffnungen in Kenntnis setzen wolle (Schmiedel). Das hieße, im vorliegenden Falle geradezu, aus dem Ausbruch unmittelbarer und inniger Empfindung eine schulmeisterliche Absicht machen. Die Anschauung wird aber vollends unhaltbar, wenn man diese Absicht des Pl umrahmt sein läßt von einer allgemeineren seit 4, 7 wirksamen, sich gegen den Vorwurf zu verteidigen, als seien seine Leiden Strafen Gottes (Schmiedel). Denn dann verteidigte sich Pl höchst ungeschickt, da er doch durch das Geständnis seines natürlichen Bangens vor der Entleiblichung den Gegnern direkten Anhalt zu der Einrede böte, er verrate damit ja selber, daß das ihm bevorstehende Schicksal ihn innerlich als ein Widerspruch belaste. Unbefriedigend ist es freilich auch, wenn man (Meyer-Heinr.) das Ganze als einen E x k u r s von der christlichen Hoffnung versteht, worin deren Endziele und die darauf sich gründende Schätzung des irdischen Lebens besprochen seien. Auch bei dieser Fassung kommt ja der deutliche spezifische Gehalt des Ganzen nicht zur Geltung, der Nachweis nämlich, daß inmitten der Gewißheit um die himmlische Herrlichkeit doch ein Seufzen laut wird, weil der Eintritt in die Herrlichkeit ev. in Modalitäten geschehen kann, die dem Pl ein Bangen einflößen, daß aber der Glaubensmut dieses Seufzen durch eine das Bangen überragende höhere Gewißheit abtut. Mit dieser Bestimmung ist aber dem Abschnitt wirklich eine feste und organische Stellung gesichert in dem Zusammenhang des Ganzen, das ja zeigt, wie die Herrlichkeit des Amts und die ihr korrelate Freudigkeit des Amtswirkens sich in allen hier in Betracht kommenden Beziehungen behauptet. Der Anlaß aber zu gerade derartigen Ausführungen, wie sie in 5, 1—8 den 4, 7 begonnenen Abschnitt endigen, dürfte (vgl. zum Übergang von 4, 6 zu 4, 7 S. 193) in dem einfachen Drange der christlich-apostolischen Persönlichkeit zur vollen Selbstaussage des in der Seele wirkenden Lebens zu suchen sein. Nur mit dieser Auffassung wird der dem Ganzen so unverkennbar anhaftende und mächtig wirkende Charakter der Unmittelbarkeit, des persönlichen Ringens bewahrt.

Die zuversichtliche Freudigkeit des Pl inmitten aller Gefahren seines Berufs gründet sich auf die Gewißheit, daß der Tod, mag er auch die Leibesexistenz ihm wegnehmen, ihn doch in die Gemeinschaft des Herrn führt und daß die abschließende Vollendung durch Mitteilung einer höheren Leiblichkeit nicht ausbleibt. Ohne es direkt auszusprechen, hat diese ganze Betrachtung der Zukunft, doch wie eben S. 235 gezeigt, zum Hintergrund den Gedanken von der Parusie des Herrn. Eine Eschatologie aber, die daran

und an der Hoffnung auf einen neuen, der Seele zur Vollendung ihres Lebens nötigen Leib ihren Bestimmungsgrund hat, trägt alles andere als „hellenistischen“ Charakter. Freilich wird der Abschnitt auch gerade entgegengesetzt verstanden: die gewöhnliche Auferstehungs- und Parusieerwartung werde ersetzt durch die Gewißheit, unmittelbar durch den Tod hindurch in die Vollendung einzugehen. Schmiedels Auslegung zeigt aber mit besonderer Deutlichkeit, welchen Preis diese Auffassung zu zahlen hat: 1. sie muß das *ἐπενδύσασθαι* in 2 und 4 identifizieren mit dem (unter der Vorraussetzung des *ἐκδημεῖν ἐκ τοῦ σώματος* stattfindenden) *ἐνδημεῖν πρὸς τὸν κύριον* und von diesem Punkte aus alle Gedanken des Abschnittes sich bestimmen lassen: im Sterben selbst werde die Seele alsbald mit der (bereit liegenden) himmlichen Leiblichkeit überkleidet und so in die Gemeinschaft des Herrn eingeführt; 2. sie muß das so charakteristische *στενάζομεν* abschwächen in ein, durch nichts im Zusammenhang motiviertes, dringendes Verlangen nach baldigem Erlebnis dieser Vollendung bzw. es ableiten aus der (trotz 1!) vorhandenen Besorgnis, die Erfüllung des Wunsches nach wirklicher sofortiger Überkleidung möchte doch nicht vollkommen sicher sein. Lehnt man diese Auffassung ab, wie oben geschehen, dann bedeutet 5, 1—8 gerade umgekehrt nicht die Hellenisierung der Eschatologie, sondern einen Beweis, mit welcher Festigkeit Pl inmitten des ihn umgebenden, des seine Sprache mit gestaltenden Hellenismus sich innerhalb der Grundzüge der jüdisch-christlichen Zukunftserwartung mit ihrer Sehnsucht nach leiblicher Vollendung gehalten habe.[1])

---

[1]) Was so im großen und ganzen gilt, gilt auch von Einzelheiten, insonderheit vom Begriffe der „Nacktheit“ der Seele. Wie weit Pl hellenistische Psychologie teilt, läßt sich daraus nicht bestimmen, da jene Vorstellung überall auftritt, wo der „Seelenglaube“ herrscht. Wohl aber ist die innere Verschiedenheit zu bemerken, die sich in bezug auf die Würdigung der „Nacktheit“ geltend macht. Denn von Plato an läßt sich zwar der Gedanke daran mannigfach belegen, daß durch den Tod die Seele in einen Zustand der Nacktheit versetzt wird (*ψυχὴ γυμνωθεῖσα τοῦ σώματος* Gorg. 524 D); aber diese Nacktheit oder Entleiblichung bedeutet in jedem Falle einen höheren, reineren bzw. seligen Stande der Seele (vgl. Phaedo 80 E—87; Kratylos 403 f.; Gorgias 523 f.), sei es als relative Entkörperung der Seele im diesseitigen Leben durch Hingabe an die „Theorie“, sei es als volle durch den Tod. — Mit vollem Rechte kommen also auch Meyer-Heinr. und Bousset zu ihren in der Würdigung des Abschnitts dem oben Vorgetragenen verwandten Ergebnissen, jener: nicht eine Vertiefung des hellenischen Unsterblichkeitsglaubens S. 191, dieser: kein Verlassen des Fundamentalgedankens der jüdisch-palästinischen Eschatologie S. 161. Vgl. ferner Kühl, E., Über 2 Kr 5, 1—10. 1904; auch Lietzmann z. d. St. — Clemen, C., freilich spricht (Religionsgesch. Erklärung des NT 51 f.) sich im entgegengesetzten Sinne aus, aber das deshalb, weil er 5, 2—4 als „Sehnsucht nach Befreiung von diesem uns beschwerenden Leibe“ nimmt. Davon ist aber das gerade Gegenteil bei Pl zu lesen.

Mit der israelitisch-jüdischen Eschatologie, wie sie sich um die Wende der Zeiten gestaltet hatte, kommt Pl überein in der Schätzung der Leiblichkeit und, wie aus 5, 10 zu erkennen ist, in der Erwartung eines abschließenden Endgerichtes. Allein er unterscheidet sich von ihr durchaus und genau ebenso, wie sich die ganze altchristliche Eschatologie von jener unterscheidet: in ihr ist alles, was von Seligkeit, Gericht, Tod, Leben gedacht und gehofft wird, orientiert an und konzentriert in der Person Jesu Christi, des auferstandenen und wiederkommenden Heilands. Unsere Stelle bildet gerade den deutlichsten Beleg dafür dadurch, daß sie zeigt, wie von der Gewißheit um Christus den Herrn aus das Bangen vor der Leiblosigkeit der Seele im Todeszustand abgetan wird. Dieses Bangen ist nun aber freilich das eigentliche Problem des Abschnittes. Man kann versuchen, es aus der Anteilnahme des Pl an der jüdischen Eschatologie seiner Zeit und Umgebung zu erklären. Nun trägt aber diese keine einheitliche und geschlossene Art an sich. Sie bewegt sich im Glauben, daß Auferstehung und allgemeines Weltgericht für die Vollendung nötig sind; sie verlegt aber das Gericht auch unmittelbar hinter den Abschluß des irdischen Lebens als Einzelgericht und differenziert schon den dem Abschluß unmittelbar folgenden Todeszustand. Da Pl durch den Pharisäismus hindurchgegangen ist, dieser aber die realistischere Auffassung der Eschatologie pflegte, so wird die Annahme nicht willkürlich sein, daß er seine Interessen und Vorstellungen in der gleichen Richtung gebildet hatte. Dann kann man es aber auch begreifen, daß ihm die Entleiblichung der Seele als Mangel erschien. Allerdings drückt er weder selber sich näher über die Eigenart dieses Mangels aus noch gewähren unsere jüdischen Quellen uns irgendeinen direkten Beleg dafür, daß diese Empfindungsart sich allgemeiner geltend gemacht habe. Wem dieser Zusammenhang dann nicht ausreichend erscheint zur Erklärung von II, 5, 1 ff., dem bleibt nur übrig, noch die spezifisch christlichen Zukunftserwartungen heranzuziehen: von der Gewißheit, daß die Parusie Christi erst die Vollendung schafft und zwar durch eine Verleiblichung höherer Art, hat Pl den Zeitraum, in welchem er etwa als entleiblichte Seele dieses Endes harren müßte, als einen beengenden empfunden und zwar zunächst in Rücksicht auf das, was er selber dabei entbehren muß, nämlich den vollen Anteil an der Endverwirklichung der Herrlichkeit Christi, der ihm ja dann später als er wünscht zufällt und dem er dann auch nicht mit ununterbrochener Tätigkeit entgegengehen kann, vielleicht aber zugleich im Blick auf das Ganze und die Sache überhaupt, deren Vollendung er herbeisehnte und von jener Parusie abhängig wußte, die er zu erleben dann sich auch deshalb wünschte, weil sie für das Ganze das Heil bringt.

Überwunden hat Pl jenes Bangen durch die Gewißheit um das trotz aller Entleiblichung doch stattfindende *ἐνδημεῖν πρὸς τὸν κύριον*. Aus 9 und seinem Verhältnis zu 7 f. läßt sich etwas Interessantes für die Würdigung jenes Begriffes entnehmen: Es ist nämlich außer allem Zweifel, daß *εἴτε ἐνδημοῦντες εἴτε ἐκδημοῦντες* in 9 von dem Verweilen im irdischen Leben bzw. dem Weggang daraus zu verstehen sind, daß mit der Alternative also auf denjenigen Gebrauch der beiden Verba in 7 f. zurückgegriffen wird, der dort durch den Zusatz *ἐν τῷ σώματι* bzw. *ἐκ τ. σ.* verdeutlicht war. Bleibt diese Verdeutlichung jetzt in 9 aus, ohne daß Pl sich doch Sorge zu machen braucht, deshalb mißverstanden zu werden, so erhellt daraus, daß dem Schreiber und dem Leser es selbstverständlich war, zu *ἐκδημεῖν* bzw. *ἐνδημεῖν* nicht *ἀπὸ τοῦ κυρίου* bzw. *πρὸς τὸν κύριον* hinzuzudenken, sondern vielmehr *ἐκ τοῦ σώματος* bzw. *ἐν τ. σ.* M. a. W.: Beide Arten der Verbindung zwar verleihen dem *ἐν-* bzw. *ἐκδημεῖν* einen metaphorischen Sinn; aber die Verbindung mit *ἐν τῷ σώματι* usw. ist weniger fremdartig als die mit *πρὸς τὸν κύριον*. Die letztere Art des Gebrauchs war eben nur möglich, weil erstere vorausgegangen war; sie bildet eine kühne Übertragung des Bildes auf ein Lebensverhältnis von höchster Eigenart. Auch in der stilistischen Form des Satzes prägt sich demnach die Eigenart seines Inhalts aus: dem, was vorher mit Bangen empfunden worden war, setzt sich mit innerer Kühnheit zur Seite die Gewißheit, daß in eben diesem Bänglichen schon Seligkeit, nämlich ein Daheimsein bei dem Herrn, enthalten ist. Es fragt sich aber, ob diese so charakteristisch hervorgehobene außerleibliche Art des Daheimseins sich mit dem vereinigen läßt, was Pl innerhalb der auch diese Aussagen umschließenden Erörterung gesagt hat über die kommende Auferweckung 4, 14. Sollte aus 5, 1 zu entnehmen sein, daß jene Außerleiblichkeit vielleicht nur eine ganz momentane sei und alsbald der Eintritt in den „schon bereit liegenden“ himmlischen Leib geschehe, dann wäre der Widerspruch mit dem Gedanken an eine künftige Auferweckung aus dem Todeszustand zu neuem Leibesleben vollkommen. Allein wir mußten schon oben diese Auffassung von 5, 1 ablehnen, weil sie den Nerv der ganzen Ausführung zerstört. 5, 1 schließt also nicht aus, daß Pl damit rechnet, eventuell erst nach einem länger dauernden Zustand von Leiblosigkeit mit einem neuen Leibe bekleidet zu werden. Aber bei der Auferweckungsvorstellung wird dieser Leib als der aus dem Grabe (Grabesschlummer 1 Th 5, 13) hervorgehende gedacht; nach 5, 2 dagegen kommt die neue Behausung vom Himmel. Das sind Varianten der Vorstellungsart, in bezug auf die die Exegese selber nichts weiter zu tun hat, als sie zu konstatieren mit dem Zusatz, daß Pl selber sich um ihre Auflösung völlig unbekümmert zeigt.

Jenseits der Grenzen der Exegese mag dann wohl ein Hinweis darauf einsetzen, daß zwei in so unmittelbarer Nähe (4, 14 u. 5, 1) auftretende Varianten für Pl selbst sicher keinen Widerspruch bedeuteten, sondern irgendwie innerlich zusammengingen; daß die eine, frappantere, mit durch die Anwendung eines besonders eigenartigen und kühnen Bildes (himmlische Behausung = Leib) veranlaßt gewesen sein dürfte; daß endlich der Gegensatz auch für den jetzigen Leser sich auflöst, sofern er bedenkt, daß die *δόξα* usw. I, 15, 42 ff., deren Mitteilung an den entschlummerten und verwesten Leib im Grabe die Auferweckung bildet, vom Himmel her geschenkt wird und kommt (vgl. II, 3, 18; 4, 17; Rm 8, 18 ff.). In all dem sind aber auch schon die Elemente zur Beantwortung der viel erörterten Frage enthalten, wie sich II, 5, 1—8 zu der Eschatologie der älteren Briefe verhalte. Unser Abschnitt trägt durch die Betonung der in 5, 7 f. enthaltenen Gewißheit ohne Zweifel ein eigenartiges Gepräge. Aber es entspricht ganz der in besonders starkem Sinn persönlichen Art unseres Briefes, wenn hier Hoffnungen in bezug auf das persönliche Heil, die sonst unter den einfachen und elementaren Gedanken versteckt bleiben, nun auf besondere Weise sich ausprägen. Etwas Spezielles, aber nicht etwas wesentlich Anderes ist in eschatologischer Hinsicht hier in II, 5, 1 ff. ausgesprochen. Das Stück steht im organischen Zusammenhang mit 1 Th 4, 13 ff. bzw. I, 15, 50 ff. einerseits und Phl 1, 21 ff. und 3, 11 andrerseits.

δ) Christi Liebestat zur Weltversöhnung und die apostolische Selbstbewährung 5, 9—6, 10. Entgegen der herrschenden Anschauung beginnen wir (wie Calvin und Hofmann) nicht mit 5, 11, sondern mit 5, 9 den neuen Abschnitt, weil mit 5, 8 der alte Gedankengang wirklich ein Ende erreicht hat; weil ferner mit 5, 9 ein vorher durchaus nicht vorhandenes Motiv, der Gedanke an das Gericht und die Notwendigkeit, sich das Wohlgefallen des Herrn zu sichern, aufgenommen wird; weil dieses Motiv in 5, 11 dann ausdrücklich zum Ausgangspunkt der weiteren Darlegung gemacht ist und weil es auch in 6, 3 (*ἵνα μὴ μωμηθῇ ἡ διακονία*) noch deutlich wirkt. Dem entspricht, daß der Anfang mit *διὸ καί* gemacht wird. *διό* nimmt den Ertrag der vorherigen Ausführungen, also die Gewißheit auf, daß auch die Entleiblichung im Tode doch nicht von Christus hinweg, sondern zu ihm hinführt. Das *καί* aber reiht an das bisherige *οὐκ ἐγκακεῖν*, *θαρρεῖν*, *εὐδοκεῖν* gegenüber den Todesgefahren und der Todesmöglichkeit als ein neues Moment das *φιλοτιμεῖσθαι* an, setzt also der gegenüber Widerfahrnissen sich behauptenden Stimmung nun eine in Leistungen sich ausprägende Willenshaltung an die Seite. Diese aber hat ihre Besonderheit daran, daß sie aus dem Bewußtsein entspringt, wie von der Vollbringung

der Leistung die eigene Geltung abhängt. In diesem Sinne betrachtet und erstrebt er es als seine Ehre — die einzige, die er kennt —, dem Herrn wohlgefällig zu sein. Die Ehrliebe also, die dem Menschen überhaupt innewohnt, tritt bei ihm in den Dienst eines ganz neuen und hohen Zieles.[1]) Schon die Stellung wird beweisen, daß *εἴτε ἐνδημοῦντες εἴτε ἐκδημοῦντες* nicht das *φιλοτιμούμεθα*, sondern das folgende disjungiert. Das erhellt aber auch daraus, weil der stärkere Nachdruck des Gedankens auf der Leistung, dem *εὐάρεστοι εἶναι* liegt und dieses daher die etwa schwebenden syntaktischen Teile an sich fesselt. Mit dem Bangen des Pl vor der Entleiblichung endlich stimmt diese Ablösung der Partizipia von *φιλοτιμούμεθα* insofern überein, als auch jetzt in den Todeszustand keinerlei Tätigkeit verlegt wird. Die Bedeutung der Partizipia bestimmt sich dann durch die Erwägung, daß die jetzige Disjunktion notwendig zusammenfallen muß mit der Alternative, die den vorhergehenden Abschnitt beherrschte. Beherrscht hat ihn aber die Unterscheidung zwischen dem Verweilen im leiblichen Leben und dem Entleiblichtwerden. Mithin ist in der Tat, wie oben S. 239 schon angenommen, zu *ἐνδημεῖν* und *ἐκδημεῖν* als Gebiet das *σῶμα* hinzuzudenken. Wie nun 5, 1—8 dieser große Gegensatz schließlich überwunden wurde durch die Gewißheit, daß das *ἐκδημεῖν* eine bessere Christusgemeinschaft ermöglicht, als sie im irdischen Leben statthat, so überwindet ihn Pl jetzt, indem er es als Ziel seines Ehrgeizes bezeichnet, für jeden von beiden Fällen eines sich zu sichern, das Wohlgefallen des Herrn [5, 9]: *Daher setzen wir auch unsere Ehre darein, ihm, sei es daß wir innerhalb* (= innerleiblich), *sei es daß wir außerhalb* (= außerleiblich) *seien, wohlgefällig zu sein.* Diese Wohlgefälligkeit ist aber hier als eine in einem Gerichtsakt festzustellende gedacht. Das zeigt [5, 10]: *Denn es ist unausbleiblich* (*δεῖ* die durch die gottgeordnete Natur der Dinge und Verhältnisse, bzw. durch den Begriff einer Sache gegebene Notwendigkeit vgl. I, 11, 19; 15, 25; Rm 1, 27; 12, 3; 8, 26; I, 8, 2), *daß wir sämtlich ins Licht gestellt werden vor dem Richterstuhl Christi, damit ein jeder empfange das, was er durch den Leibeszustand hin erwarb, gemäß dem, was er ausrichtete, es sei etwas Gutes oder etwas Untaugliches.*[2]) Der

---

[1]) Daß bei *φιλοτιμεῖσθαι* das Moment der Ehrliebe in der Tat vorschlägt und nicht in dem allgemeineren Begriff der Bemühung untergeht, zeigt Rm 15, 20 vgl. 1 Th 4, 11. Vgl. sonst *ζητεῖν* Gl 1, 10; 2, 17; *σπουδάζειν* Gl 2, 10; Eph 4, 3; 1 Th 2, 17. *φιλοτιμεῖσθαι* c. Inf. z. B. Diod. Sic. 1, 1.

[2]) Dem von den meisten neueren Herausgebern rezipierten Text *τὰ διὰ τοῦ σώματος πρὸς ἃ* ... stehen als Varianten gegenüber: *α*) *ἃ διὰ τοῦ σώματος ἔπραξεν* in DGf und bei Marc. *β*) *τὰ ἴδια τοῦ σώματος πρὸς ἃ ἔπραξεν* in dg (propria corporis secundum quod bzw. prout gessit) vulg. *β* dürfte auf Mißverständnis beruhen und kommt gegen das echt griechische *τὰ διὰ τοῦ σ.* nicht auf. *α* ist verdächtig als Erleichterung bzw. Beseiti-

Artikel vor *πάντας* und die Tatsache, daß dieses erst nachträglich noch durch *ἡμᾶς* verdeutlicht wird, besagt, daß die „wir" in der Gesamtheit in Betracht kommen, die gegen den Unterschied von *ἐκδημοῦντες* und *ἐνδημοῦντες* gleichgültig ist, also die Gestorbenen so gut wie die noch Lebenden. Ob dabei Pl unter den *ἡμεῖς* bloß sich und seine Berufsgenossen oder — in fast selbstverständlicher Erweiterung des Umfangs — die Christen insgemein gedacht habe, läßt sich aus dem Wortlaut gar nicht und aus dem Zusammenhang nur indirekt entscheiden. Wahrscheinlicher dünkt uns das letztere zu sein, da es doch auch in 5, 1—9 allgemeine Tatsachen sind, aus denen Pl, freilich in spezieller Anwendung auf seine und seiner Arbeitsgenossen Lage, seine feste Haltung gewinnt. Weder der allgemeine Sprachgebrauch noch vollends der des Pl gestattet es, *φανερωθῆναι* irgendwie in dem abgeschwächten Sinne unseres „erscheinen" zu nehmen. Der Begriff steht vielmehr in ausdrücklichem Gegensatz zu dem Dunkel der Verborgenheit, in welchem während der Zeit des Hinwanderns zum Gerichte die Taten und die Haltung des Menschen ihrer wahren Beschaffenheit nach wie in einer Dämmerung undeutlich und unsichtbar sind oder täuschen oder verschwinden vgl. I, 4, 5; Eph 5, 13. Am Gerichtstag selbst hört das auf: es kommt dann alles, bei den einen vielleicht *τὰ κρυπτὰ τῆς αἰσχύνης* 4, 2, bei anderen aber die volle Tüchtigkeit des inneren Strebens zum Vorschein. Davor wird auch der Todeszustand niemanden retten noch es ihm unmöglich machen, zu erscheinen und seinen Lohn sich zu holen oder zu empfangen.[1]) In Verkennung der paulinischen Ausdrucksweise (vgl. Anm.) verstanden die Alten *τὰ διὰ τοῦ σώματος* gerne dahin, daß die Vergeltung (auch) am Leibe sich vollziehen werde. Der Ausdruck bezeichnet vielmehr zunächst das, was der Mensch durch den Leib als Organ seiner Tätigkeit, also während seines Leibeslebens gewirkt hat, und dann im übertragenen Sinne das, was er vermöge der Äquivalenz zwischen Leistung und Lohn sich dafür im Gerichte holen oder empfangen wird. Gewählt ist hier die — sonst nicht ungeläufige vgl. Xen. Mem. 4, 5, 7; Aelian de N. A.

---

gung des Pleonasmus. — Statt *φαῦλον* geben BKLP *κακόν*, wie denn auch die Lateiner malum übersetzen. Nach dem Zusammenhang s. o. ist aber *κακόν*, weil Bezeichnung des ethisch Schlechten, hier unmöglich.

[1]) *κομίζεσθαι* = empfangen recht eigentlich von solchem, worauf ein Rechtsanspruch besteht oder was nach Rechts-Notwendigkeit einem Menschen zuteil wird vgl. LXX 1 Mo 38, 20; 3 Mo 20, 17; Ps 39, 15; Sir 29, 6; Ezech 16, 52 ff.; 2 Mkk 8, 33; 13, 8; 3 Mkk 1, 3; 7, 22. Ähnlich auch in den Papyri, z. B. von vertragsmäßig bestehenden Leistungen, die man empfängt Oxyrh. P. 101, 23; 300, 6; Fay. P. 130, 15. Die Korrelation zwischen dem, worauf der Anspruch ruht, und dem, was man empfängt, drückt auch Pl gerne einfach dadurch aus, daß er ersteres zum Objekt des *κομίζεσθαι* macht Eph 6, 8; Kl 3, 25.

26 usw. — Ausdrucksweise natürlich speziell mit Rücksicht auf den vorher verhandelten Unterschied von Leiblichkeit und Außerleiblichkeit. Auch hier also erhellt, daß der Zustand des ἐκδημεῖν ἐκ τοῦ σώματος eine Zeit des Rastens, nicht aber einer für das kommende Gericht Entscheidungen schaffenden Tätigkeit ist. εἴτε ἀγαθὸν εἴτε φαῦλον gehört zu ἔπραξεν und nicht zu κομίσηται 1. weil dieses sein Objekt schon hat (τὰ διὰ τοῦ σ.) und 2. weil namentlich φαῦλον nicht geeignet ist. die Qualität des *Lohnes*, den man empfängt, zu bezeichnen, sondern den Wert der *Leistung*, wonach der Lohn zu bemessen ist. Denn φαῦλος ist das, was keinen Gewinn oder Nutzen schafft, das Minderwertige, im NT zufälligerweise nicht von Personen (= untauglich), sondern nur von Sachen gebraucht, dabei aber natürlich in seiner Begriffstiefe veränderlich je nach der Arf, wie der Gegensatz „Tauglichkeit“ dabei gedacht wird (vgl. Rm 9, 11 mit Tit 2, 8). 10 b gewinnt nun einen recht verschiedenen Sinn, je nachdem man den Unterschied von ἀγαθόν und φαῦλον bezieht auf den *sittlichen* Gegensatz „gut — böse im allgemeinen Handeln“ vgl. Jo 5, 29 oder auf den Unterschied der *Arbeits*leistungen im apostolischen oder sonst einem ihm vergleichbaren Lebenswerke „gut — ungenügend und tadelnswert“. Im ersteren Fall bewegt sich die Vergeltung im Gegensatze von Seligkeit und Verdammnis; im letzteren im Unterschiede von besonderer Lohnzuerkennung und Verweigerung solcher Anerkennung. Aus dem Verbum πράττειν selbst läßt sich darüber keine Entscheidung gewinnen vgl. etwa Rm 1, 32 mit I, 9, 17. Daß durch die Anwendung des Neutrums Singularis (im Unterschiede von πρὸς ἅ) das den Maßstab bildende Wirken als ein einheitliches oder als ein sich im Ertrage zu einer Einheit zusammenfassendes bezeichnet wird, ist richtig, entscheidet aber die Frage auch nicht. Nach dem Zusammenhange nun handelt es sich um Darlegung darüber, wie sich in der Arbeitsleistung die φιλοτιμία bewährt, die darauf ausgeht dem Herrn wohlzugefallen. So wird denn auch in 6, 3 als das, was vermieden werden möchte, hingestellt, daß — und zwar doch wohl im Gerichte! — ein Tadel über die Dienstleistung ergehe. Mithin ist das φαῦλον in der Tat wohl richtig als die untaugliche und „technisch“ schlechte Ausführung des apostolischen bzw. allgemein-christlichen Dienstes, ἀγαθόν aber als ein in seinem Ertrag ersprießliches und lobenswertes Berufswirken zu verstehen, nnd das κομίζεσθαι betrifft nicht Seligkeit und Verdammnis, sondern den besonderen nach der bewiesenen *Arbeits*tüchtigkeit sich bemessenden Gnadenlohn. Anerkennung und Tadel — mit Worten und in irgendeiner praktischen Verwirklichung — fallen je nachdem dem Christen zu. Der Satz vergleicht sich mithin völlig und durchaus der Ausführung in I, 3, 8 und namentlich 3, 12—15 vgl. auch I. 4, 3 ff.

und 9, 17, desgl. Mt 10, 41 f.; Mk 10, 28 ff.; 10, 40 und Lk 19, 12 ff.[1]) Das Gerichtsmotiv verliert für Pl darum doch nicht seinen Ernst. Vielmehr betont er in dem durch Stellung und durch *οὖν* hervorgehobenen *εἰδότες* in 5, 11, wie stark sein Bewußtsein von jener Tatsache bestimmt werde. In *φόβος κυρίου* ist *κυρίου* Gen. obiect. — zwar nicht wegen der Analogie mit יִרְאַת יהוה, die natürlich nicht zwingend sein kann, wohl aber, weil der Begriff *φόβος* selbst keine andere Fassung erlaubt als Furcht vor dem Herrn vgl. 7, 1; Eph 5, 21; Rm 3, 18; Mt 28, 4; Jo 7, 13 und namentlich weil im ganzen Zusammenhang der Herr, nämlich Christus, als Richter, somit als der in Betracht kommt, an den die Menschen mit dem Bewußtsein denken, was alles durch sein Gericht genommen und gegeben werden kann.[2]) Zu *πείθομεν* bzw. *πεφανερώμεθα* usw. steht dieses *εἰδότες* weder in einem kausalen noch vollends in prädikativem Verhältnis („wir sind offenbar als solche, die . . ."); 11 c zeigt ja, daß *πεφανερῶσθαι* ohne weiteres Prädikat gedacht ist. Dann muß *εἰδότες* den für die Art des *πείθομεν* maßgebenden begleitenden Umstand bezeichnen: das volle Bewußtsein um den *φόβος τοῦ κυρίου*, das bezeugt Pl sich und darin erfüllt sich seine 5, 9 ausgesagte *φιλοτιμία*, leitet ihn, indem er sein Amt ausübt. Beschrieben wird diese Amtstätigkeit zunächst durch *ἀνθρώπους πείθομεν*, einen Ausdruck, der durch sein Objekt wie durch sein Verbum verrät, daß er mit Rücksicht auf größtmögliche Allgemeinheit oder Unbestimmtheit gewählt ist. Die Vieldeutigkeit von *πείθειν* wäre freilich so groß, wie sie in der Auslegungsgeschichte auftritt, nie geworden, wenn nicht die Ausleger willkürlich noch dies oder

---

[1]) Befestigt wird diese Auffassung noch dadurch, daß die *οἱ πάντες* ja alle schon in dem Heilsverhältnis stehend gedacht sind, da ja der Blick auf den Unterschied zwischen *ἀπολλύμενοι* und *σωζόμενοι* in der ganzen Umgebung der Stelle sich nicht im geringsten geltend macht, vielmehr höchstens der Unterschied zwischen Apostel und Gemeinde (4, 11) und dann der zwischen *ἐκδημοῦντες* und *ἐνδημοῦντες* vorschwebt. — Übrigens kommt danach die Frage, wie sich denn die Rechtfertigung aus Gnaden zum Gericht nach den Werken Rm 2, 13 verhalte — vgl. darüber auch Kühl, E., Rechtfertigung usw. 1904 — bei der biblisch-theologischen Würdigung unserer Stelle höchstens mittelbar in Betracht.

[2]) „Wissen" hier natürlich = „im Bewußtsein tragen, im Bewußtsein erfüllt sein". Vgl. Gl 2, 16; Eph 1, 18; 1 Th 5, 12. Zu diesem, übrigens häufig genug auftretenden Sprachgebrauch vgl. jetzt auch eine interessante Parallele aus einem Papyrusbriefe Berl. Gr. Urk. II, 380, wo eine Mutter ihren verunglückten Sohn um baldige Nachricht über sein Befinden bittet und zur Bekräftigung schreibt *γράψε* (sic) *μοι . . . ὡς εἰδὼς φόβον τέκνου* (eigentlich schreibt sie *ὅπαθι ἰδῶς φόβον τέκνου*) = wie einer, der Kindesfurcht kennt und in seinem Bewußtsein als bestimmende Macht trägt. Vgl. auch ebenda II, 417, 11, sowie Leipz. P. 36, 6, wo ein Beamter im Bericht über die Zustellung einer amtlichen Ladung erzählt, er sei sogleich hingegangen *ἐν σπέρνοις ἔχων τὸν φόβον τοῦ δικαστηρίου*.

jenes sachliche Objekt (z. B. von der Furcht Gottes, von seiner — des Pl — Rechtschaffenheit) dazu ergänzt hätten. Allein auch so stehen noch recht verschiedene Bedeutungen für dasselbe zu Gebote, wie z. B. Luthers „wir fahren schön" oder Osianders „wir suchen das Vertrauen zu gewinnen" oder Schmiedels „wir suchen für das Ev zu gewinnen" usw. Methodisch richtig wird es sein, *πείθομεν* aus dem ihm folgenden Gegensatz näher zu bestimmen. Dann folgt aber, da zu diesem Gegensatz auch das *ἐν ταῖς συνειδήσεσιν ὑμῶν πεφανερῶσθαι* gehört, daß *πείθομεν* etwas aussagen muß, was unter Umständen geschehen kann, auch ohne daß im Gewissen des Hörer jenes *πεφανερῶσθαι* stattfindet. Demnach wird es die bloße Tätigkeit des Zuredens bezeichnen und damit die Arbeit des Ap in ihrer Beschränktheit und Geringfügigkeit kennzeichnen, in welcher sie keiner anderen Mittel sich bedient als des — wer weiß, wozu sonst dienenden — beredenden Wortes — ein bescheidenster Anfang der Beschreibung der Amtstätigkeit, der aber durch den Fortgang alsbald zu erhabensten Aussagen fortgebildet wird. Daß Pl gerade so den Anfang macht, würde sich aber besonders gut erklären, falls man annehmen dürfte, daß eine derartige Qualifizierung seiner Tätigkeit ihm durch analoge Vorwürfe der Gegner in K nahegelegt worden sei. Diese könnten, namentlich in bezug auf den Zwischenbrief vgl. S. 99ff., recht wohl dem Ansehen des Pl und den Wirkungen seiner Auseinandersetzung mit dem Bemerken entgegengetreten sein, daß es sich hier doch bloß um ein gewaltsames vgl. 10, 10 und vielleicht sogar um ein unwahrhaftiges und heuchlerisches (vgl. *πεφανερώμεθα* eben in 5, 11) Zureden handle. Pl nähme diesen Vorwurf dann auf, aber so, daß er zunächst einmal behauptet, er lasse sich bei diesem *πείθειν* von einer *φιλοτιμία* höchster Art und von der Furcht vor dem Herrn und seinem Gerichte leiten, und weiterhin dann zeigt, um welche große und hohe Art von *πείθειν* es überhaupt sich handle. Der weitere Verlauf der Auseinandersetzung wird aber jene Vermutung bestätigen. So erklärt sich aus ihr sogleich vollkommen die Raschheit, womit Pl zu dem Gedanken von 11b und 11c überspringt. Mag Menschen gegenüber und von ihm her im allgemeinen bloß ein Reden zur Geltung kommen, von dem man schließlich nicht sicher weiß, welcher innere Wert und Gehalt sich dahinter verbirgt, es gibt doch einen, dem er *πεφανέρωται*, und das ist — beachte die betonte Stellung — kein geringerer als Gott. Bei *πεφανερώμεθα* ist einerseits das Perfektum, andererseits die bei der örtlichen Nähe unumgänglich anzunehmende Rückbeziehung auf *φανερωθῆναι* in 5, 10 zu beachten. Demnach besagt es, daß die, die Menschen gegenüber als bloße *πείθοντες* erscheinen, Gotte gegenüber, der ja alles sieht und kennt und dessen Urteil unbestechlich, untrüglich

und entscheidend ist, mit ihrem Wirken und Wesen bereits in die Sichtbarkeit eingetreten sind, die — unter anderen Gesichtspunkten — als zugehörig zum Gerichtsakt betrachtet werden kann. Über den Inhalt, den sie in diesem Offenbargewordensein darbieten, sagt Pl nichts weiter; *πεφανερώμεθα* steht ja prädikatslos. Der Gedanke bestimmt sich also vorläufig rein durch den Gegensatz zu *πείθειν*. Für das menschliche Urteil mag des Ap berufliches Wirken als ein in seinem Werte unsicheres *ἀνθρώπους πείθειν* erscheinen; vor Gott dagegen ist es längst in seinem wahren Wesen und Werte offenbar (und anerkannt). Appelliert Pl so mit 11 b gewissermaßen an die Erkenntnis Gottes, so fehlt es doch auch nicht an Menschen, welche das richtige Urteil über ihn jenem falschen, einseitigen und übelwollenden gegenüberzustellen in der Lage und schuldig wären. Das sind die K selber, falls sie nur nicht auf Einflüsterungen, sondern auf das klare und unbestochene Urteil ihres Gewissens hören. Durch alle seine Arbeit ist ja doch Pl in Beziehung zu dieser Funktion ihres unmittelbaren Bewußtseins wie um Gut und Böse so um Wahr und Falsch getreten. hat ihnen Eindrücke von sich gegeben und ist so, wie mit kühner Fortführung des Bildes gesagt wird, ihnen im Gewissen sichtbar geworden, eine Tatsache, die Pl mit *ἐλπίζω* einführt, weil sie sich erst noch vollends herausstellen und in ihren ganzen Wirkungen sich realisieren, auch alle Anzweiflung noch niederschlagen muß. Also [5, 11]: *Erfüllt nun mit dem Bewußtsein um die Furcht des Herrn treiben wir „Menschenberedung" — Gotte aber sind wir offenbar geworden, ja ich hoffe, auch in eurem Gewissen offenbar geworden zu sein.*

Nach unsrer Auslegung setzt also Pl in 11 dem Urteil Mißgünstiger eine ihm helle Ehre schaffende Tatsache gegenüber. Ganz in diesen Rahmen fügt sich 12 mit seiner Doppelversicherung. einmal daß er damit, nämlich natürlich mit 11 b und insonderheit dem Appell in 11 c, nicht etwas vollbringe was ein *συνιστάναι ἑαυτόν* heißen könnte, sodann daß er vielmehr den Kor dadurch Antrieb und Anlaß gewähre, sich vor den Gegnern seiner zu rühmen. Der Satz bestätigt zunächst, daß der Blick auf Gegner den Gedankengang gestaltet, aber auch hier weniger im apologetischen Sinn als vielmehr in der Absicht, einen raschen und wuchtigen Hieb auszuteilen. Der Vorwurf, er ergehe sich immer wieder in Selbstempfehlungen — er ist übrigens dem *ἀνθρώπους πείθειν* einigermaßen verwandt — war allerdings dem Pl von seinen Gegnern in K gemacht worden vgl. S. 138 f. Er mußte darauf gefaßt sein, daß sich ein solcher Argwohn auch an 11 b und c anhefte. Was er ihm entgegensetzt, ist zunächst die Versicherung. daß er solche Selbstempfehlung nicht vollziehe — hier mit um so größerem Rechte, weil ja gerade der Appell an das Gewissens-

urteil der Leser schon einschließt, wie völlig überflüssig ein solches *συνιστάναι ἑαυτόν* wäre. In edlem Selbstgefühl gibt aber Pl dieser Erklärung noch eine ganz besondere Wendung. *ὑμῖν* empfängt im Rhythmus des Satzbaus augenscheinlich besonderen Nachdruck und zwar sowohl in 12a wie in 12b. Bei einer Selbstempfehlung des Pl wären die Kor die Adresse, an die sie sich richtet. Aber soweit auch immer von einem Sich-Rühmen (über *καύχημα* und *καύχησις* vgl. zu 1, 12 S. 46 Anm.) hier die Rede ist, ist es nicht Pl, sondern die K, denen es zusteht bzw. zufallen soll. *ἀφορμή* nämlich ist der Ansatz- und Ausgangspunkt, der ein Verhalten hervorbringt, insofern als von ihm die Willensbewegung ausgeht und als mit ihm zugleich der Stoff gegeben ist, der in der Willensbewegung verarbeitet wird vgl. Rm 7, 8 und 11 mit II, 11, 12. Hier wird das erstere Moment, also der Begriff des Impulses vor schlagen, und Pl gibt den K zu verstehen, daß sie wohl längst und viel entschiedener ihr Gewissensurteil hätten zur Geltung bringen sollen und können, indem sie s i c h zugunsten des Pl rühmen, nämlich um deswillen, was sie durch ihn empfangen haben und was sie an ihm haben; daß er auch mit allem, was er jetzt sagt, nichts andres begehre als ihr Gewissensurteil in Bewegung zu setzen. Er stellt damit dem Vorwurf der Gegner frisch das gerade Gegenteil als den eigentlichen Sachverhalt gegenüber. Denn während jene den K einflüsterten, Pl suche künstlich ihr Urteil für sich zu gewinnen, erklärt er, daß umgekehrt i h r e Sache es sei und sein könne, das Interesse des Pl zu wahren, ja daß sie damit eigentlich nur nebenher das seine, in Wirklichkeit aber das ihre wahren (s i c h rühmen). Dazu fügt er aber alsbald in 12c eine scharfe Charakteristik eben dieser Gegner. *ἐν* bezeichnet oft genug in der Verbindung mit *καυχᾶσθαι* den Gegenstand, worauf sich das Sichrühmen bezieht vgl. zu I, 1, 31 S. 111. Das schließt aber natürlich noch nicht ein, daß die Präposition hier etwa unter keinen Umständen in anderem Sinn, also etwa von dem Orte, wo das Sichrühmen geschieht, zu verstehen ist. Für beide Fälle wird nun festzuhalten sein, daß unter *πρόσωπον* so gut wie unter *καρδία* das Angesicht bzw. das Herz der Rühmenden selber und nicht anderer Leute gemeint ist. Der Mangel jeder genitivischen Nebenbestimmung macht das so gut wie völlig gewiß. Im ersteren Falle sind dann die Gegner charakterisiert als Leute, die Äußerliches und nicht Innerliches zum G e g e n s t a n d ihres Prahlens machen, ein Begriff, der dann von den Auslegern mit Inhalt erfüllt zu werden pflegt durch Heranholung aller hier etwa in Betracht kommenden Momente, wie national-jüdische Geburt, gesetzliche Gerechtigkeit, Beredsamkeit, Schriftgelehrsamkeit, persönliche Bekanntschaft mit den Uraposteln, ja mit Jesus; *καρδία* wäre dem gegenüber der Glaube, die rechte Herzensstellung, die rechte

religiöse Auffassung Christi. Indessen ist klar, daß mit dem Gegensatze von πρόσωπον und καρδία derartige Inhalte doch nur auf recht künstlichem Wege verbunden werden können. Ferner muß die nähere Bestimmung des Gedankens doch wohl am richtigsten aus seiner Umgebung erholt werden; in dieser aber tritt von jenen Gegensätzen gar nichts, wohl aber etwas von dem allgemeinen Unterschiede des Äußeren und Inneren als des Ortes, wo etwas vor sich geht (ἀνθρώπους πείθομεν — πεφανερώμεθα), empfehlender Worte und der inneren Stimme (συνείδησις — συνιστάνειν) auf. Endlich ist καρδία nach dem Gesamtsprachgebrauch des Pl eine neutrale Größe insofern, als es niemals für sich selbst schon mit einem bestimmten Inhalt erfüllt erscheint, diesen Inhalt und also seine eigene Qualität vielmehr erst durch nähere Bestimmungen erhält, ohne solche aber rein die Innerlichkeit — als Organ sei es für Böses sei es für Gutes — bezeichnet vgl. 1 Th 2, 14. 17; Rm 2, 15. 29; 6, 17; 9, 2; 10, 9f.; Eph 1, 18. Mithin werden die Gegner gekennzeichnet als solche, die sich zwar rühmen, bei denen aber dieses Sichrühmen bloß im Gesichte liegt, also auf der Außenseite des Menschen, mit welcher er sich den anderen zuwendet, in seinen Mienen, seinem Blick, seiner Rede, nicht aber in seinem Herzen, also vor dem eigenen Selbst im inneren, gewissensgefestigten Mute. Die Beziehung des Gedankens auf den früher hervorgehobenen Mangel der Gegner an offener Freudigkeit und innerer Freiheit, an Einfalt und innerer Wahrheit 3, 12. 17f.; 4, 1ff. liegt am Tage, ebenso aber der Gegensatz zu dem von Pl in Anspruch genommenen πεφανερῶσθαι θεῷ und ἐν ταῖς συνειδήσεσιν ὑμῶν. Also [5, 12]: *Nicht eine Selbstempfehlung vor euch ist es, die wir wieder damit aussprechen, sondern euch geben wir Antrieb euch zu rühmen zu unseren Gunsten, damit ihr dazu in der Lage seid gegenüber denjenigen, bei denen der Selbstruhm auf dem Angesichte liegt und nicht im Herzen.*[1]) Zum Übergang des Verbums finitum ins Partizipium vgl. 7, 5: 8, 18ff.; Rm 5, 11; 7, 13; 9, 10; 15, 20; Kl 2, 13ff. und Blaß.[2]) Zu ἔχητε wird — nach der dem Pl geläufigen Ausdrucksweise Rm

[1]) 12 tritt als Asyndeton an 11, da nach ℵBCD*G . . dgvg syr [1 u. 2] γάρ nicht steht. Vgl. 3, 1. 2; 2, 6. — ℵ gibt διδόντες ὑμῖν καυχήματος ὑπὲρ ὑμῶν (auch aeth.); B sogar ἡμῖν . . . ὑμῶν. — Ob am Schlusse mit ℵB καὶ μὴ oder mit CDGKLP καὶ οὐ(κ) zu lesen sei, lassen wir unentschieden, da sprachlich beides möglich ist; denn beim Partizipium pflegt die Negation μή zu sein; wenn aber speziell ein einzelnes Wort verneint wird, steht auch οὐ.

[2]) Zu dieser sprachlichen Erscheinung, die man nehmen muß, wie sie ist, ohne etwa die Korrektheit durch Ergänzung hier eines λέγομεν oder γράφομεν herstellen zu wollen, vgl. noch Kühner-Gerth II, 100, 4; ferner Moulton, Characteristics of New Test. Greek (Expositor VI, 10 S. 449f.) und, außer den von ihm angeführten Beispielen aus den Papyri, noch 1 Mkk 3, 11; 4, 15 und für den umgekehrten Fall Berl. Gr. Urk. 35, 5ff.

4, 2; Gl 6, 4 — *καύχημα* zu ergänzen sein (nicht *ἀφορμήν*, das sich richtiger mit *λαβεῖν* verbindet Rm 7, 8. 11).[1]) Durch die Einschaltung von *ἵνα ἔχητε* — es könnte an sich auch fehlen — wird das Moment des *πρὸς τούς* usw. besonders hervorgehoben und betont: die sind es, die davon betroffen werden sollen.

Eine Musterung des so häufigen Gebrauches, den Pl von der Disjunktion durch *εἴτε-εἴτε* macht, zeigt, daß die durch *εἴτε-εἴτε* unterschiedenen Fälle sich immer einer gemeinsamen Regel oder einer für sie alle gültigen Tatsache unterordnen, daß also diese allgemeine Regel oder Tatsache durch jene Disjunktion in die einzelnen ihr zu subsumierenden Fälle zerlegt wird — gleichviel ob jenes gemeinsam gültige formell in einem einzigen Hauptsatz für beide Vordersätze zugleich ausgesprochen wird oder in zwei analoge Hauptsätze zerlegt wird vgl. 5, 9 und 10 mit 1, 6 usw., auch Kühner-Gerth II, 300, 2. Jene Art des Gebrauchs entspricht eben allein der logischen Natur von *εἴτε-εἴτε*. Soll Pl davon auch 5, 13 nicht abgewichen sein, so müssen die (abgekürzten, durch Wiederholung des Verbums aus dem Vordersatze zu ergänzenden) Hauptsätze *θεῷ* und *ὑμῖν* als irgendwie s i n n v e r w a n d t und ja nicht als gegensätzlich betrachtet werden. Das kann aber nur so der Fall sein, daß gesagt sein soll, daß in beiden Fällen die Lebensbewegung nicht am eigenen Ich hangen bleibt, sondern sei es Gotte sei es der Gemeinde zugute geschehe. Diesem Gedanken fehlt es hier auch in der Umgebung nicht an unterstützenden Momenten. Er kann leicht aus einem gewissen Gegensatz zu dem *καυχᾶσθαι ἐν προσώπῳ* und mehr noch zu dem *συνιστάνειν ἑαυτόν* heraus begriffen werden, und er klingt schon stark zusammen mit dem *οὐχ ἑαυτῷ ζῆν* in 5, 15. Damit ist dann aber auch die Frage nach dem Zusammenhang von 13 mit dem Vorausgehenden entschieden. 13 entwickelt weiter und erläutert, inwiefern den K wirklich *ὑπὲρ Παύλου* ein *καύχημα* zur Verfügung steht gegenüber den Gegnern und zwar gerade ein *καύχημα* der Art, daß von ihm her ein strafendes Licht auf die selbstische Art eben dieser Gegner fällt. Sofern dann in 12 doch nur unter einem besonderen Gesichtspunkt das betrachtet war, was in 11 überhaupt von Pl für sich war in Anspruch genommen worden, dient 14 f. und, was ihm folgt, natürlich auch zur Erläuterung dessen, womit Pl offenbar geworden zu sein behauptete und womit er also zu zeigen wünscht, daß, mag äußerlich sein Beruf auch ein bloßes *πείθειν ἀνθρώπους* sein, er doch der Furcht des Herrn gemäß darin handelt und das Wohlgefallen des Herrn darin sich erwirbt. So fügt sich 13

---

[1]) *ἀφορμή* gewinnt seinen spezielleren Sinn je nach dem Zusammenhang, z. B. Gelegenheit (Berl. Gr. Urk. 623 Z. 11 f.; Oxyrh. P. 34 *ὡς ἀφορμὴν ζητοῦντας ἁμαρτημάτων*), dann Anlaß = Vorwand, Ausflucht (Berl. Gr. Urk. I, 98, 20); Antrieb, Beweggrund (ebenda 615, 6; 3 Mkk 3, 2).

organisch in den Gesamtzusammenhang ein, ohne doch seine nähere Verbindung mit 12 aufzugeben. Die letztere wird aber durch einen besonderen Umstand noch besonders beleuchtet. Auffallend ist nämlich der Wechsel des Tempus zwischen *ἐξέστημεν* und *σωφρονοῦμεν*. Es kann das gar nicht anders sein, als daß *ἐξέστημεν* auf ein individuelleres und vergangenes Ereignis hinweist, einen — sei es ein- oder mehrmaligen, so doch jedenfalls bestimmten — Vorfall. Schmiedel nimmt *ἐξέστημεν* dann von Ekstasen, wegen deren man Pl Vorwürfe gemacht habe, daß er sie zur Selbstempfehlung benütze, findet aber solche, auf die diese Charakteristik paßt, erst in II, 12. Da er Kap. 10—13 vor 1—7 setzt, so mag das für ihn angehen, wiewohl auch so noch viel zu fragen bliebe. Für uns aber fällt diese Erklärungsmöglichkeit mit dieser ihrer Voraussetzung weg. Hofmann bezieht *ἐξέστημεν* auf den überschwänglichen und begeisterten Preis des apostolischen Amts in 2, 14 ff., an welche sich auch dort schon die Abwehr des Argwohns einer Selbstempfehlung angeschlossen hatte 3, 1; das sei in der Richtung auf Gott geschehen; jetzt, wo er sich ruhig über die sittliche Verfassung seiner Berufsarbeit ausspreche, geschehe es in der Richtung auf die Leser. Allein auch dagegen bestehen Einwände; denn 1. geht dabei der oben festgestellte, die beiden Hauptsätze verbindende Grundgedanke verloren und Gott und die *ὑμεῖς* treten in Gegensatz zueinander; 2. läuft der Preis des Amtes 3, 2 f, gerade in direkte Inanspruchnahme der Leser aus, endigt also in einer „Ekstase" gerade gegenüber den Lesern; 3. muß doch wohl auch 5, 14 ff. und namentlich dann 6, 3 ff. als ein abermals überhoher Lobpreis des apostolischen Amtes bezeichnet werden, wäre also ein alsbaldiges neues *ἐκστῆναι*, während *ἐξέστημεν* doch bloß in die Vergangenheit weist. Was bedeutet dann also *ἐκστῆναι* und *σωφρονεῖν* wirklich? An sich kann natürlich dieses Begriffspaar recht verschieden gedeutet werden, sofern zwar nicht zweifelhaft ist, daß *ἐκστῆναι* in solcher Antithese den Begriff des Hinausgehens über das Maß und die Art bewußten oder vernünftigen Handelns und Sinnens hat, wohl aber die Richtung und der Inhalt dieses Hinausgehens in mannigfaltigster Weise gedacht werden kann. (*σωφρονεῖν* im Gegensatz zur Raserei Mk 5, 15; zur Hoffart Rm 12, 3; zur Leidenschaft Tit 2, 6; zur Unnüchternheit 1 Pe 4, 7; *ἐκστῆναι* bei Pl bloß hier, sonst aber im NT das „Außersichgeraten" infolge von Furcht, Staunen, Verwunderung Mk 2, 12; 5, 42; 6, 51, aber auch ein Überschreiten der gesunden Grenzen für die Energie und Art der Lebensführung oder Arbeit Mk 3, 21; ebenso *ἔκστασις*, dieses aber auch im technischen Sinn von Ekstase, Verzücktheit, visionärer Zustand AG 10, 10; 11, 5; 22, 17.) Der Spielraum für den Begriff verengert sich aber bedeutend, wenn man das Präteritum, den durch *θεῷ* ausgedrückten Gedanken und den Zu-

sammenhang beachtet. Die Beziehung auf eigentliche Ekstasen fällt dann von vornherein weg. Denn was diese Zustände, die Pl für sich behielt 12, 1, die er zum Teil auch nur gering einschätzte I, 14, 18 f., mit dem den K zu Gebote zu stellenden *καύχημα* zu tun haben sollen, ist ebensowenig einzusehen, wie das andere, welchen Zweck die Versicherung haben soll, daß er es in diesen ekstatischen Zuständen mit Gott zu tun gehabt habe oder sich an Gott betätigt habe.[1]) Innerhalb der Umgebung von 13 gibt es aber e i n e n Begriff, in bezug auf welchen eventuell recht wohl von einem *ἐκστῆναι* die Rede sein könnte und von einem ihm folgenden *σωφρονεῖν*. Das ist der Begriff der apostolischen Amtsführung selber, der ja die ganze Ausführung beherrscht, in 11 einstweilen ausgedrückt durch das *ἀνθρώπους πείθειν*, aber alsbald weiterer Entwicklung unterstellt. Es besteht von vornherein die allergrößte Wahrscheinlichkeit, daß die Disjunktion von 13 etwas mit jenem Hauptgedanken zu tun hat und also „Ekstase“ bzw. Besonnenheit in der Ausrichtung des apostolischen Berufs gesucht werden müssen. Ganz klar wird das sofort, wenn man annimmt, daß das *ἐξέστημεν* mit seinem Aorist auf jene Angelegenheit Bezug nehme, die unter allem, was Pl zwischen I und II in bezug auf K getan hat, das einschneidendste war, den Z w i s c h e n - b r i e f, und ferner, daß die Aufnahme dieses *ἐξέστημεν* — ähnlich wie bei *ἀνθρώπους πείθομεν* — geschah, weil die Gegner mit diesem Begriff das Verfahren des Pl im ZwBr gekennzeichnet hatten: ein sinnloses und maßloses *ἀνθρώπους πείθειν*, in welchem es sich letztlich um ein *συνιστάνειν ἑαυτόν* handle. War der Zwischenbrief das, als was wir ihn früher bestimmten vgl. S. 106 ff., dann konnte er fanatischen Gegnern durchaus eine Gelegenheit scheinen, den Pl des eben benannten Verhaltens zu zeihen. Er gab aber auch dem Pl das vollständige Recht, zu erklären, daß er mit allem Entscheidenden und Durchgreifenden, scheinbar Maßlosen, das dort gesagt war, doch nichts für sich gesucht, sondern immer Gottes Werk und Ehre zu fördern sich bemüht habe. So nimmt er seinen Gegnern ihr *ἐξέστη* von den Lippen und wendet es selber auf sich an, aber wendet es drastisch-ironisch durch sein *θεῷ* dahin, daß es für die K wirklich ein *καύχημα* zu seinen Gunsten bildet gegenüber den Gegnern. Das ist nun jetzt vorbei. Aber auch jetzt, wo jene „Ekstase“ vorüber ist und wieder das „*σωφρονεῖν*“ seine Stelle hat, gilt etwas ähnliches: nicht ich, sondern ihr — das ist die Regel [**5, 13**]: *Denn sei es, daß wir maßlos wurden — Gotte zu Dienste wurden wir es; sei es, daß wir besonnen sind —*

---

[1]) An eigentliche Ekstasen denkt auch — aus Gründen religionsgeschichtlicher Analogie — R e i t z e n s t e i n a. a. O. S. 193. Aber exegetische Erwägungen des Zusammenhangs gehen religionsgeschichtlichen Analogien vor.

euch zu Dienste sind wir's. Immer also diente und dient er mit seinem Wirken den anderen, Gott und den Menschen.

Aus Rücksicht auf gegnerische Anwürfe erklärt sich also 5, 13. Was aber für diesen speziellen Fall behauptet werden mußte, bildet natürlich für den allgemeinen Zusammenhang zugleich eine allgemeine Tatsache: in dem *ἀνθρώπους πείθειν* handelt es sich nicht um eine Durchsetzung des eigenen Ichs und seiner Interessen wie sonst wohl beim *πείθειν,* sondern Gott und die Menschen sind es in enger Zusammengehörigkeit, denen die Arbeit gilt. Das bestätigt in durchaus organischem Anschluß v. **14f.** Denn es erläutert v. 13 durch den Nachweis des zu solcher Selbstlosigkeit zwingenden Motivs. Dabei handelt es sich einmal um die Bestimmung des Genitivs *τοῦ Χριστοῦ,* sodann um die Bedeutung von *συνέχει. Χριστοῦ* kann objektiver oder subjektiver Genitiv sein. Gegen die erstere Annahme spricht: 1. der Umstand, daß dabei eine gewisse Konkurrenz zutage träte zwischen dem heraustretenden Motiv der Liebe zu Christus und dem in den Anfang als Motiv gestellten *φόβος τοῦ κυρίου*; 2. daß 15 durch sein *κρίναντας* sich als eine bewußte Anwendung oder Auslegung des vorausgeschickten Motivs darstellt, in dieser Auslegung aber die Liebestat Christi den entscheidenden Grund bildet, so daß erst bei Annahme eines subjektiven Genitivs der Zusammenhang von 14 und 15 die größte Straffheit gewinnt. Vgl. übrigens auch 13, 13; Rm 5, 5; 8, 35. 39; Eph 2, 4. *συνέχειν,* eigentlich etwas so haben, daß man es ganz umfaßt und also in allen seinen Teilen inne hat und festhält, vermag diesen Grundbegriff nach verschiedenen Richtungen zu entwickeln, je nach Subjekt und Art und Zweck des Umfassens. Für 5, 14 stehen die Bedeutungen „in Schranken halten“ und „drängen“ oder „umfassen und so bestimmen“ zur Erörterung. Gegen die erste entscheidet der Zusammenhang, nach welchem ja die innere Haltung des Pl in allen Phasen seines Arbeitslebens auf ihr positiv wirksames Prinzip zurückgeführt werden soll. Von einer geistigen Größe wie es *ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ* ist, prädiziert bedeutet dann *συνέχειν* ein Umfassen derart, daß sie die die Haltung des Menschen allseitig bestimmende und leitende Macht ist.[1] Die Liebe, die Christus betätigt, ist das hier, wie 15 zeigt, nicht sowohl, sofern sie dem Paulus persönlich und jetzt etwa im inneren Umgang mit dem Herrn sich er-

---

[1]) Man vgl. dazu aus dem NT *συνέχειν* als Prädikat zu Fieber Lk 4, 38; Furcht 8, 37 usw.; auch Phl 1, 23. Ferner aus den Papyri Oxyrh. P. 896, 34: *συνεχόμενον πυρετίοις;* Greek P. I, S. 69, Z. 125f. in einem Zauber-Text: *ἀπάλλαξον τὸν (δεῖνα) ἀπὸ τοῦ συνέχοντος αὐτὸν δαιμονίου;* ebenda S. 101, 529 von der Sonne: *κύριε θεὲ μέγιστε, ὁ τὰ ὅλα συνέχων καὶ ζωογονῶν*; S. 133, 9, wo die durch die Planetengötter hervorgebrachte Bewegung heißt *τὰ ὅλα συνέχουσα καὶ διοικοῦσα ἀφθόνως.* Auch Berl. Gr. Urk. 1024, 8, 12: *διὰ τὴν συνέχουσαν αὐτὴν πενίαν.*

weist, sondern sofern sie sich in Christi Heilstode ausprägte, also als welt- und heilsgeschichtliche Größe vgl. Gl 1, 3; 2, 20. Als solche bildet sie ein Prinzip, von dem Pl — in dem Bewußtsein, daß eben dieser Christus ihn richten wird 5, 11 — sich in der Auffassung und Durchführung seines Berufes bestimmen läßt — so, daß sich daraus auch die in 5, 13 ausgesprochene Haltung erklärt. Wie, das entwickelt näher 15. κρίναντας vgl. 2, 1; I, 2, 2; 7, 37; 11, 13; Rm 14, 13 besagt, daß Pl jenes Prinzip mit bewußter Entscheidung und Urteilsbildung und zwar in einem schon vergangenen Zeitmoment, also wohl in der Zeit des Eintritts in seinen apostolischen Beruf, sich angeeignet hat [5, 14f.]: *Denn was uns bestimmt, das ist die Liebestat Christi, indem wir uns das Urteil bildeten: e i n e r ist für a l l e gestorben, folglich sind sie a l l e gestorben, und er ist für alle g e s t o r b e n, damit die L e b e n d e n nicht mehr sich selber l e b e n, sondern dem für sie gestorbenen und auferweckten.*[1]) Die Kraft des κρίναντας kommt am besten zur Geltung, wenn man die ganze Reihenfolge der folgernden Sätzchen dem ὅτι subordiniert; denn erst in dieser ganzen Reihe entwickelt das Prinzip der Christusliebe seinen vollen Inhalt. Störend scheint dann freilich bis zu einem gewissen Grade dies zu sein, daß das ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν alsbald und ohne Not wiederholt wird. Dieser Anschein verschwindet aber völlig, sobald man daran denkt; daß ein und derselbe Gedanke recht wohl verschiedene Nuancierung gewinnen kann, je nachdem darin das Subjekt oder das Prädikat betont wird. Und daß dies hier von dem Vf. so gemeint ist, zeigt nicht bloß die aus keinem anderen Grunde erklärbare Wiederholung, sondern ganz deutlich die Verwertung, die er in beiden Fällen dem Gedanken gibt. Denn in dem sich anschließenden Folgerungs- bzw. Finalsatze wird im ersten Falle dem εἷς ὑπὲρ πάντων das οἱ (!) π ά ν τ ε ς, im zweiten Falle aber dem ἀπεθάνον das οἱ (!) ζῶντες . . . ζ ῶ σ ι gegenübergestellt. Mithin ist, wie oben in der Übersetzung angedeutet, im ersten Falle das S u b j e k t und im zweiten das P r ä d i k a t zu betonen. Die Liebestat Christi gipfelt, ja besteht in seinem Sterben. Davon aber vergegenwärtigt sich Pl in seinem κρίνειν zunächst das eine, daß in diesem Tode e i n e r f ü r a l l e starb — ein Satz, den übrigens Pl nicht sowohl (Heinrici) aus seiner Erfahrung von der Liebe Christi geschöpft haben dürfte, als daß er vielmehr nach ihm als nach einem objektiv feststehenden

[1]) ℵ°C* . . fvg schreiben: ὅτι εἰ εἷς . . . Daß dies die richtige Textform sei, ist aber höchst unwahrscheinlich; denn sie nimmt dem Stil die Wucht, die er durch die Aneinanderreihung der kurzen koordinierten Sätzchen erhält, und sie schwächt den gedanklichen Wert des εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν ab, indem sie es in einen Nebensatz verweist, als wäre es ein fast selbstverständlicher Ausgangspunkt, während es gerade die große und wunderbare, darum scharf zu betonende Grundtatsache des Syllogismus bildet.

die ihm persönlich zuteil werdende Liebe Christi bemaß vgl. I, 15, 3; 11, 24. Die Verwendung von *ὑπέρ* ist eine so fließende, daß man dem Worte an sich nicht ablesen kann, ob es im Sinne einer Stellvertretung oder sonstwie gemeint sei. An unserer Stelle wird entscheiden, daß in dem zweiten Finalsatze *ὑπὲρ αὐτῶν*, weil auch zu *ἐγερθέντι* zu beziehen, nicht heißen kann „anstatt“ und daß diese Bedeutung auch für 5, 21 ausgeschlossen ist, weil die „wir“ in keinem Sinne „zur Sünde gemacht“ zu werden vermochten und brauchten. *ὑπέρ* also = zugute.[1]) Ohne sich darüber näher zu erklären, worin eigentlich dieser Heilswert eines Sterbens eines einzelnen für alle ruhe (vgl. aber 5, 18—21), folgert Pl zunächst, daß dann eben diese (*οἱ*) alle auch gestorben sind — eine Folgerung, die freilich keine allgemeine Regel ausdrückt, als müßte sie für jeden beliebigen Fall gelten, wo einer zugunsten von anderen stirbt, sondern hier zu Recht besteht, weil der *εἷς* eben der war, der er war, nämlich Christus. Die Gleichheit des Tempus zwischen *ἀπέθανεν* und *ἀπέθανον*, ebenso aber die Universalität der Aussage (*πάντες* ohne irgendeine Einschränkung, also alle, die überhaupt in Betracht kommen, zunächst also alle, von deren gegenseitigem Verhältnis hier die Rede ist, Apostel und Gemeinden, letztlich aber alle Menschen) beweist, daß mit dem *ἀπέθανον* ein Vorgang gemeint ist, welcher in und mit dem Sterben Christi zugleich für die sämtlichen geschah. Also denkt Pl weder an ein äußeres noch an ein inneres Sterben, durch welches etwa in der subjektiven Innerlichkeit von Gläubigen sich nach und nach eine Heilswirkung von Christi Tod her vollzöge. Vielmehr bezieht sich seine Schlußfolgerung auf eine universal-gültige und objektive Tatsache, indem — in irgendeinem Sinne — die alle, für die Christus starb, zugleich mit ihm dem Tod verfielen. In welchem Sinne? Darauf konnte Pl mannigfaltig antworten je nach der besonderen ihn gerade beschäftigenden Beziehung vgl. Gl 6, 14 (mit Christi Tod ist auch für mich, der ich Christi Eigentum bin.

---

[1]) Über das ntl *ὑπέρ* c. G. vgl. Blaß ebda. § 231. Zur Illustration sei eine Reihe charakteristischer Verwendungen von *ὑπέρ*, wie sie in den Papyri überall begegnen, hinzugefügt. Es dient dort etwa zur Bezeichnung 1. der Sache, für die ein Kaufpreis oder Zoll bezahlt wird; 2. des Vergehens, für das man die Strafe zahlt *καταβαλεῖν ὑπὲρ ἀδικήματος*; 3. der Leistung, für die Lohn entrichtet wird *ἐδόθη ὑπὲρ τροφείων*; 4. des Begriffs oder der Rubrik, unter welcher eine Zahlung erfolgt *τελέσαι ὑπὲρ φόρου* = als Zoll entrichten; 5. dessen, in dessen Namen eine Zahlung geleistet wird; 6. dessen, zu dessen Gunsten oder Gebrauch Geld bestimmt ist; 7. des Zeitraums, für welchen Pacht gezahlt wird *τελεῖν ὑπὲρ τοῦ ἐνιαυτοῦ*; 8. dessen, an dessen Statt jemand seine Unterschrift gibt, weil jener nicht schreiben kann; 9. des Besitzes, auf welchem eine öffentliche Verpflichtung ruht (*τὰ ὑπὲρ τῆς γῆς δημόσια* Oxyrh. P. 730, 16); 10. dessen, für den jemand bei einer bevorstehenden Untersuchung das Wort führt Oxyrh. P. 726, 13; 743, 11, 31f.

die Beziehung zum κόσμος abgebrochen); Rm 6, 2 bzw. 6f. (mit Christi Tod ist mein alter Mensch prinzipiell abgetan, überwunden, bin ich von allen Beziehungen und Verpflichtungen ihm gegenüber gelöst). Für 5, 15 wird ebenso wie an jenen Stellen aus dem Zusammenhang die nähere Bestimmung zu erholen sein. Maßgebend muß danach 15b sein, und die sämtlichen sind also in Christi Sterben insofern gestorben, als sie hinfort nicht mehr (μηκέτι in 15b) sich leben, nämlich als Zielpunkt für die eigene (oder auch für fremde) Lebensbewegung nicht mehr im geringsten in Betracht kommen. Durch jene große Liebestat ist ihnen ihre Existenz in diesem Sinne genommen; es existiert nur noch Christus, der ja freilich gestorben, aber wie 15b in notwendiger Ergänzung dann hinzufügt, auch auferweckt ist. Betrachtet ist also dieses Sterben hier weder als Anteilnahme an der sühnenden Kraft des Todes Christi noch als mystisch-ethische Beteiligung an der durch Christi Tod gewirkten Zerstörung der Sündenmacht, sondern als prinzipieller Verlust des Lebens, sofern dieses in sich selber sein Ziel und seinen Schwerpunkt suchen möchte. Jetzt hat allein Christus noch Geltung als Ziel der menschlichen Lebensbewegung. Es entspricht diesem Verständnis, wenn, wie oben erörtert, in 15a das Prädikat ἀπέθανον zunächst unbetont bleibt, weil das erste, was gesagt werden will, dies ist, daß das Sterben des einen Christus etwas für alle bedeutet, und wenn nun, wo der grundlegende Satz noch einmal aufgenommen ist, unter Verschwinden des εἷς der Ton auf das Prädikt vorrückt, um diesem seine jetzt ausführlich ausgesprochene Wirkung gegenüberzustellen. οἱ ζῶντες erinnert dabei daran, daß die, von denen vorhin ein ἀποθανεῖν ausgesagt worden war, in anderem Sinne, nämlich physisch ja noch am Leben befindlich sind. Aber es bildet ihre Aufgabe, das, was mit dem Sterben Christi prinzipiell geschehen ist, die Entwertung alles auf sich selbst bezogenen Lebens, nun auch empirisch zu vollziehen und so es wirklich durchzuführen, daß es seit jener großen Liebestat Christi nur einer, nämlich er, ist, dem das Leben geweiht werden darf.

Für sich (und seine Genossen) (betontes ἡμεῖς) zieht Pl alsbald in **5, 16f.** die ganzen Konsequenzen aus jenem Sachverhalt. Die Frage nach dem in 16 zweimal betonten Zeitpunkt (ἀπὸ τοῦ νῦν — νῦν οὐκέτι) beantwortet sich leicht: es ist der, in welchem die Liebestat Christi als das seine Urteile bestimmende Prinzip in sein Bewußtsein eintrat, also die Stunde seiner Bekehrung als der inneren Aneignung jenes weltgeschichtlichen, eine neue Zeit begründenden Ereignisses, letztlich also dieses Ereignis selber. Eine deutliche Schwierigkeit liegt aber von vornherein in dem Verhältnis der beiden Satzgefüge dadurch, daß 16 eine subjektive und persönliche Tatsache, nämlich eine Aussage über die

Bewußtseinsart des Pl bringt, 17 aber eine objektive und zum mindesten der Form nach ganz allgemeine Wahrheit ausspricht und daß nun doch die letztere durch *ὥστε* mit der ersteren verknüpft wird. Dadurch entsteht eine logische Inkonzinnität. Ihr auszuweichen gäbe es verschiedene Wege, etwa den, daß man das *ὥστε* in 17 nicht auf 16 zurück-, sondern über 16 hinweg auf das Frühere bezieht, die beiden *ὥστε* in 16 und 17 also als Parallelen betrachtet; oder den, daß man 17 stark subjektiviert (demnach, da wir so nicht mehr nach dem Fleische erkennen, sind wir eine neue Kreatur) oder 16 objektiviert, indem man den Satz: „wir kennen Christus nicht mehr nach dem Fleische" zugleich den anderen in sich enthalten läßt: Christus existiert eben in Wirklichkeit nur im Geiste, und so ist jeder, der in ihm ist, eine neue Kreatur. Welcher und ob überhaupt einer von diesen Wegen begangen werden soll, hängt nun aber zunächst an dem Verständnis von 16 und seiner Stellung im Zusammenhang. Die Fülle der Variationen, die hier in der Auslegungsgeschichte begegnen, ist freilich fast unübersehbar. Gehört *κατὰ σάρκα* zum Verbum oder zum Objekte, und wenn zu ersterem, in welchem Sinne? Ist der Christus von 16 b die Messiasidee oder die historische Persönlichkeit Jesu? Ist das Kennen Christi nach dem Fleische eine persönliche äußere Bekanntschaft mit Jesus oder ein judaistisches Messiasideal oder eine judaistisch-feindliche Verkennung des wirklichen Christus wegen seiner Kreuzesschmach oder ein unvollkommenes Verständnis Christi durch den bereits bekehrten Pl in der ersten Zeit seiner christlichen Lebensperiode? Einen festen Punkt für die Auslegung gibt die Beobachtung, daß *Χριστὸν* in 16 b auf nichts anderes denn auf die historische Persönlichkeit Jesu bezogen werden kann, also nicht einen gedachten, sondern den wirklichen und als solchen bekannten Christus meint. Das steht fest, weil ja ringsum überall *Χριστός* und noch dazu zumeist in gleicher Artikellosigkeit in eben diesem individuellen Sinne gebraucht ist. Zum Fehlen des Artikels vgl. übrigens noch 1, 21; 2, 10. 15. 17; 3, 3. 14; 6, 15; 8, 23; 10, 7; 11, 10. 13. 23; 12, 2. 10. 19. Damit ist aber auch über die Beziehung von *κατὰ σάρκα* wenigstens in 16 b entschieden. Es liegt ja auf der Hand, daß *κ. σ.* in unserem Zusammenhang unter allen Umständen einen Modus — sei es essendi sei es cognoscendi — bezeichnet, der jetzt als abgetan gilt, ja der abgetan werden mußte, weil er ungöttlicher Art war. So gewiß nun für Pl Christus ein in wirkliches Fleisch gekommener war Rm 1, 3; 8, 3, so wenig bedarf es doch eines Nachweises, daß er nicht zwei Christus, nämlich einen in jenem ungöttlichen Sinn nach Fleischesnorm seienden und einen davon davon freien, unterschied. Nicht an Christus, sondern an seinem Erkennen hat sich der Bruch vollzogen, und *κατὰ σάρκα* gehört

daher notwendig zu ἐγνώκαμεν. Die Stellung von κ. σ. dürfte das auch ihrerseits bestätigen, da Pl sonst, wenn er κ. σ. mit einem Nomen verbindet, den Präpositionalausdruck diesem nachsetzt (falls nicht die Anwendung des Artikels beim Nomen eine attributive Zwischenstellung gestattete) vgl. I, 1, 26; 10, 18; Rm 9, 3; 4, 1; Kl 3, 22; andererseits II, 1, 17; 10, 2f. mit 11, 18. Da nun 16b augenscheinlich nur eine spezielle Anwendung von 16a ist, so folgt, daß auch hier, wie übrigens auch da schon durch die Wortstellung angedeutet ist, κ. σ. zum Verbum gezogen werden muß. Mithin sagt Pl hier nicht, daß er von keinem mehr etwas wisse oder wissen wolle, der nach Fleischesart ist, sondern daß inbezug auf keinen sein Wissen nach Fleischesart vor sich gehe. Das ist freilich ein Urteil von höchster Allgemeinheit. Denn das οὐδένα bestimmt sich natürlich näher durch den Gegensatz zu den in 15 erwähnten πάντες, geht also auf die Menschen überhaupt und auf jeden einzelnen unter ihnen für sich. Sofern immer sie alle oder der und jener einzelne für Pl einen Gegenstand des εἰδέναι bilden, ist dabei die Fleischesnorm ausgeschlossen und unwirksam. οἴδαμεν hinwieder muß hier in ähnlich intensiver Bedeutung stehen wie in 5, 11 vgl. I, 16, 15; Eph 1, 18; 1 Th 5, 12. Denn es benennt ja das Wissen als eine Tätigkeit, in welcher sich der den Christen kennzeichnende Bruch mit dem Alten ausprägt, also auf jeden Fall als eine Lebensbeziehung von Tragweite und Kraft. Es kommt zustande, wenn jemand in seinem Bewußtsein in bezug auf einen anderen sich mit den mancherlei sich über diesen aufdrängenden Urteilen auseinandersetzt und darnach seine Haltung zu ihm bestimmt. Es bedeutet also nicht ein bloßes Wissen von einem, sondern eine bewußte innere Stellungnahme zu ihm. Nach dem Zusammenhange ist Pl Subjekt dieser Urteilsart, sofern er Apostel ist, οἴδαμεν also Ausdruck seiner beruflichen Haltung; aber was in ihr sich ausprägt, ist natürlich Ausdruck einer allgemeineren und für den christlichen Standpunkt überhaupt gültigen Notwendigkeit. Für κατὰ σάρκα fragt es sich, ob Pl es von sich ablehnt in Anspielung an ein entgegengesetztes Verhalten seiner Gegner in K oder ob er den Ausdruck ohne eine derartige Rücksicht gebildet hat nur zur Bezeichnung der allgemeinen Eigenart seiner christlich-apostolischen Denkweise überhaupt. Für ersteres scheint das betonte ἡμεῖς zu sprechen. Andrerseits tritt aber doch das ἀπὸ τοῦ νῦν noch viel stärker hervor als jenes und lenkt dadurch die Aufmerksamkeit des Lesers nicht auf den Unterschied zwischen Pl und anderen Leuten, sondern auf den zwischen Einst und Jetzt in seinem eigenen Leben. Daß 16b von letzterem Gegensatze ganz beherrscht wird, ist vollends klar. Demnach ist von jenen beiden Möglichkeiten die zweite zu wählen.[1]) Pl lebte

[1]) Will man bei der ersten verharren, so muß das κατὰ σάρκα aus

früher im Fleische, soferne er „unter die Sünde verkauft“ war Rm 6, 14. Von diesem — ihm damals selbst noch unbewußten — seelischen Zustand wurde er natürlich auch hinsichtlich seiner Beurteilung der Menschen bestimmt. Aber es fragt sich doch sehr, ob Pl bloß in solcher ganz allgemeinen Hinsicht seine Erklärung „wir kennen niemand mehr nach dem Fleische“ gemeint hat. Oft genug hat er wenigstens sonst mit ähnlichen Ausdrucksweisen eine bestimmtere Beziehung verbunden. So nennt er es ein Fleischeswesen, wenn man sein Vertrauen auf die Gesetzeswerke setzt Gl 3, 3; 4, 21 ff., auf die Beschneidung des Fleisches Gl 5, 5; 6, 12; Rm 2, 28, auf das ganze jüdisch-partikulare Wesen Phl 3, 3 ff. In solchen Zusammenhängen hieße *εἰδέναι τινὰ κατὰ σάρκα* sein Urteil über jemanden bilden nach Maßgabe der Überzeugung, daß in diesem nomistischen Wesen der entscheidende Wert des Menschen enthalten sei. Beachtet man, daß Pl an allen jenen Stellen, wo er den Bruch mit dieser Fleischesart verkündigt, irgendwie auf den Tod Christi als auf das entscheidende Motiv Bezug nimmt, so wird es für 5, 16 nicht mehr als zu weit hergeholt erscheinen, wenn man annimmt, Pl habe auch hier aus dem so außerordentlich nachdrücklich hervorgehobenen Sterben Christi eine Konsequenz in gleicher Richtung entwickelt. Nur daß man nicht den Begriff *κ. σ.* sich in dieser Beziehung erschöpfen lasse! Denn formell hat Pl eine derartige Näherbestimmung unterlassen und überhaupt allem, was aus der natürlichen Fleischesart hervorkommt, seinen Einfluß auf sein Wissen abgesprochen. Durch *ὥστε* wird das als eine Folge von solchem dargestellt, was im Vorausgehenden gesagt ist, also wohl, da zwischen *κρίναντας* und *οἴδαμεν* als gleichartigen Bewußtseinstätigkeiten ein näherer Zusammenhang besteht, als Folge jener Erwägung der im Tode Christi geschehenen Liebestat. Pl hat erkannt, sie ziele darauf, daß die Menschen nicht mehr sich leben. Eine Folge und ein Erweis davon ist es, wenn er in der Stellung, die er sich in seinem Bewußtsein, in seinen Werturteilen zu den Menschen gibt, keinerlei fleischlichem Gesichtspunkte Einfluß verstattet — positiv ausgedrückt: alle Menschen stellt er sich mit aller Entschiedenheit in das Licht, das von Christi Liebestat her auf sie fällt [5, 16 a]: *Und so bestimmt sich bei uns von niemandem unser Wissen nach Fleischesart.*

Von niemandem — asyndetisch wird hinzugefügt, nicht von Christus. Den Sinn einer Steigerung hat dieses Asyndeton inso-

---

dem Verhalten der kr Gegner bestimmt werden, also daraus, daß sie sich in ihre Beziehung zu den Kr, zu Pl, zu den Menschen überhaupt hineinstellten unter den Gesichtspunkten eigennütziger Klugheit (? 1, 12), des Wankelmuts (? 1, 17), am sichersten wohl unter Betonung jüdisch-partikulärer Vorzüge und Privilegien (3, 1. 6 ff.) und äußerlichen Sichsteifens auf dergleichen Dinge.

fern, als jetzt die besondere Tatsache genannt wird, an welcher die allgemeinere von 16 a haftet. *καί* bezieht sich, wie die Stellung und wie die Betonung *ἀλλὰ νῦν οὐκέτι* zeigen, auf *ἐγνώκαμεν* und hebt — in der Art eines Eingeständnisses — daran die Einstmaligkeit heraus [**5, 16 b**]: *Wenn wir (einstmals) auch wirklich Christum nach Fleischesart zur Kenntnis genommen haben, so tun wir es doch jetzt nicht mehr.*[1]) Es fragt sich hier, ob der Vordersatz etwa im Sinne eines Irrealis zu fassen sei oder ob er einen tatsächlich einmal vorhanden gewesenen Standpunkt beschreibe. Das hängt aber ab von der Bedeutung, die hier das „Kennen nach dem Fleische" besitzt. Wahrscheinlich ist ja von vornherein, daß es nicht anders wie in 16 a zu verstehen ist. Trotzdem sind verschiedene andere Auffassungen durchgeführt worden. Allein daß jenes Kennen Christi nach Fleischesart in die Zeit nach der Bekehrung falle, etwa so, daß Pl zuerst Christum nur als Messias im jüdischen Sinn nahm und zunächst nur trotz seines Kreuzes an ihn glaubte, um erst später sich zu dem positiven Verständnis der Kreuzestatsache durchzuarbeiten (so zuletzt V. Weber in Bibl. Zeitschr. 2, 178—188), ist abzulehnen. Denn sonst hätte uns Pl von einem zweiten Bruche nach dem ersten und grundlegenden erzählen müssen, er kennt aber hier und allerwärts nur einen. Die Annahme, daß das „fleischliche Kennen" eine äußere persönliche Bekanntschaft mit Jesu, ein Gesehenhaben Jesu bedeute, scheitert schon daran, daß es nicht *Ἰησοῦν*, sondern *Χριστόν* heißt, der Herr also nach seiner heilsgeschichtlichen Bestimmtheit benannt wird; es hieße übrigens zugleich dem Pl eine Identifizierung des somatisch-sinnlichen Sehens mit sarkisch-irrigem Erkennen zuschreiben. Und was sollte da vollends die große Versicherung des Nachsatzes? Sie wäre sinnlos und wertlos zugleich. In Wahrheit handelt es sich jetzt wie vorher um den Gegensatz zwischen einer fleischlich-irrigen Betrachtung Christi, des geschichtlichen und des erhöhten, vom Standpunkt des alten Menschen aus und einer neuen, nämlich geistlichen, darum anerkennenden und glaubensvollen Beurteilung desselben. Die Frage, ob Pl den geschichtlichen Jesus jemals gesehen hat, ist daher gegenüber der Aussage von 5, 16 ganz irrelevant. Mag das einmal der Fall gewesen sein oder mag er nur von ihm

---

[1]) Gdgvg syr[1] lesen statt *εἰ καί* — *καὶ εἰ*; doch hat *καί* seine völlig sinngemäße Stelle vor *ἐγνώκαμεν*. — Von dem *δέ*, das in ℵ^{c}C^{2}D^b u. cLP syr[2] erscheint, ist es wahrscheinlicher, daß es um des Asyndetons willen eingesetzt, als daß es, falls es schon dastand, weggelassen ward. — Für unecht wird 5, 16 erklärt durch Völter, Pl und seine Briefe S. 88 ff. wegen des zweimaligen *ὥστε* und, weil 16 überhaupt nicht in den Zusammenhang passe, auch weil die Betonung des bloß pneumatischen Christus in 16 b nicht zusammengehe mit der Betonung seines Todes in 14 ff. und 18 ff. — lauter leichte bzw. bei eindringenderer Auslegung unstichhaltige Gründe für eine so kühne Entscheidung.

gehört haben, gleichviel, es gab eine Zeit, wo er seine Christuskenntnis durchaus der Fleischesnorm unterstellte — damals, als der Gekreuzigte ihm wie vielen Juden wegen seiner Widergesetzlichkeit und seiner Brandmarkung durch das Gesetz ein Ärgernis war (I, 1, 22; Gl 1, 13 f.; 2, 15 ff.), damals, als er ihn nicht „als den für uns gestorbenen und auferweckten“ gelten ließ. *κατὰ σάρκα* hat hier also in der Tat den oben betonten engeren Sinn und kennzeichnet doch auch hier diesen zunächst von pseudojüdischen Interessen eingegebenen Standpunkt als einen der allgemeinen ungöttlichen Natur des Menschen entsprechenden. Aus all dem folgt aber zugleich, daß wir den Vordersatz nicht als Irrealis verstehen dürfen. [1])

---

[1]) Von den neuesten Auslegern kommen zu ähnlichem Ergebnis Schnedermann (ev.) und B Weiß. Mey-Heinr. nimmt den Satz als irreal bzw. als Setzung einer bloßen Möglichkeit, versteht aber *γινώσκειν κ. σ.* von einer durch Rücksichtnahme auf die nationalen und legalen Momente beschränkten Erkenntnis Jesu als des Messias. Schmiedel versteht, ohne doch *Χριστόν* anders denn auf Jesum deuten zu wollen, den Satz dahin, daß Pl vor seiner Bekehrung von jüdischen Messiasideen erfüllt war und daß dies „nachdem sich eine Messiasperson gefunden, sehr wohl ein Kennen dieser Person heißen könne, da Jesus diese Züge wirklich, wenn auch nicht als das Wesentliche, an sich getragen habe“. Schlatter versteht: Pl denke an Vorwürfe, die man gegen ihn erhob, als wären jene größer als er, die Jesus während seiner irdischen Arbeit begleiteten, ja als müsse Pl selber dem Fleisch doch einen Vorrang einräumen, da Jesus ja im Fleische gelebt habe und Gott sich durch dieses offenbarte. „Zwar hat auch Pl Jesus so gekannt, daß auch er sich noch vorstellen kann, wie er aussah und im Tempel stand und lebte. Aber diese Kenntnis Jesu ist vergangen; erst dann hat er ihn erkannt, als ihm Gott das Auge für sein Kreuz gab und er an seinem Kreuze sah, daß er für ihn und für alle gestorben ist.“ (Aber müßte dann Pl nicht sagen: wir kennen jetzt Jesum nicht bloß nach dem Fleische mehr?) — Bousset findet in 17 „fast einen Verzweiflungsakt des Pl, daß er in dieser Weise die Autorität des irdischen Jesus ablehnt“, um allein auf den erhöhten Herrn sich zu berufen und von ihm aus seinen Universalismus zu erhärten. „Pl meint, auch er habe einst Wert darauf gelegt, durch die Erzählung von Augenzeugen (etwa in der Gemeinde von Damaskus, in den ersten Zeiten seiner Bekehrung) den irdischen Jesus kennen zu lernen. Wenn man aber nun den irdischen Jesus gegen sein Evangelium ausspielt, dann will er — ganz einerlei, ob seine Gegner mit dieser Berufung recht haben oder nicht — von jenem nichts mehr wissen.“ — Als irreal nimmt den Vordersatz Reitzenstein a. a. O. S. 195. — Joh. Weiß, Paulus und Jesus (M. P. 5, 5—20 und 293—318) setzt Bekanntschaft mit dem historischen Jesus bei Pl als sicher voraus. Noch andere, aber z. T. verwandte neuere Auffassungen des Satzes bei Ramsay im Expositor VI, 6, S. 176—195 [zuerst lernte Pl Christum durch sinnliche Offenbarung kennen vor Damaskus, später erhob er sich über die Abhängigkeit von dieser sinnlichen Vermittlung zu rein geistiger Auffassung (vgl. aber I, 9, 1; 15, 8); Berlage in Theologisch Tjidschrift 32, 343—362 (5, 16 verneint den Unterschied zwischen denen, die noch den geschichtlichen Christus kannten, und denen, die nur den Erhöhten kennen. Lütgert a. a. O. S. 57 f.: Pl konzediere seinen Gegnern, den judaistischen Gnostikern, daß er wirklich einmal Christum nur nach dem Fleisch gekannt.

Ließe sich von 16b der Hauptsatz nicht auch positiv ausdrücken, etwa so: wir kennen jetzt Christum in der seinem Geisteswesen entsprechenden geistlichen Art? Wäre das nicht deutlicher und kräftiger? Die Fragen dienen auf jeden Fall dazu, die Aufmerksamkeit auf eine besondere Eigentümlichkeit der beiden Aussagen von 16 zu lenken, nämlich auf ihre rein negative Form. Stellt man dann freilich 16b deutlich in den Zusammenhang hinein, so wird erhellen, daß die positive Form hier doch nicht gut möglich war. Denn 16b ist ja mit 16a zusammen Folgerung aus 15 in seinem Zusammenhange mit 14. Die positive Würdigung Christi und seines Wertes — *κατὰ πνεῦμα* — ist aber ja dort in 14f. schon ausgesprochen. Soll sie weiter geführt werden, so kann das also in der Tat nur so geschehen, daß erklärt wird, welche Art von Würdigung hinweggefallen sei. Damit enthüllt sich aber überhaupt die allgemeine Natur der negativen Aussagen von 16. Sie wollen sagen, daß Pl den den positiven Prinzipien von 14f. entsprechenden Bruch wirklich vollzieht und sein christlich-apostolisches Lebens- und Berufsbewußtsein wirklich von aller sarkischen Beimischung freihält vgl. 10, 5. Die Furcht vor dem Herrn (5, 11) läßt es als eine Verneinung der Liebestat Christi erkennen, wenn man nun, da sie vorliegt, noch sich selber leben wollte; demgemäß gibt und gab Pl allem sarkischen Wesen in den seinen Beruf tragenden Urteilen entschlossen den Abschied — das ist der Zusammenhang von 11—16, und das *ἀνθρώπους πείθομεν*, von dem die ganze Sache ausging, ist damit positiv und negativ bereits wesentlich näher bestimmt, vertieft und verinnerlicht. Gerade für eine Gemeinde wie K, die in Gefahr war, sich die Neuheit Christi durch Zwischengrößen (Mose, Alter Bund 3, 6ff.) verdecken zu lassen, war es aber von besonderer Wichtigkeit, wenn ihr Apostel mit aller Bestimmtheit erklärte als die jetzt und für immer gültige Schranke seines Denkens, seiner Menschenbeurteilung, seiner Christuspredigt: *οὐ κατὰ σάρκα γινώσκομεν.* Zur Negation gesellt sich aber sofort aufs neue die entschiedenste Position [5, 17]: *Wenn demnach jemand in Christus ist, ist er eine neue Schöpfung; das Alte ging dahin, siehe da, es ist Neues entstanden.*[1]) Da 18 mit seinem summierenden *τὰ πάντα* nicht bloß auf 17

---

d. h. ihn nicht als Sohn Gottes erkannt habe. Moulton (Exg. 17, 16—28) kommt zu dem Ergebnis, Pl sei Zeuge des Todes Christi gewesen.

[1]) Eben deshalb geht es auch nicht an, mit einer alten Tradition (d, g, r [vgl. Morin, Un nouveau feuillet etc. Revue Benedict. 1911, 221ff.]; Ambr, Pel.) *καινὴ κτίσις* als Subjekt in den Vordersatz zu ziehen und den Nachsatz zu ihm durch *τὰ ἀρχαῖα* . . . gebildet sein zu lassen. Aus einer wuchtigen und wirklichen Folgerung würde dabei eine nicht erhärtete Behauptung und eine leere Wiederholung.

zurückgreifen kann, so ist es unmöglich, 17, wie man auf den ersten Blick wohl versucht sein könnte, als Anfang einer neuen und zwar zu den positiven Endaussagen von 20f. hinstrebenden Gedankenreihe zu nehmen; es muß vielmehr als Abschluß der vorauslaufenden verstanden werden. Klar liegt ferner, daß der Nachdruck des Gedankens auf den Hauptsatz καινὴ κτίσις fällt; denn der ist durch 17b zu voller triumphierender (ἰδού!) Höhe entwickelt. Mithin bildet 17 eine Aussage nicht darüber, welche Bedingung erfüllt sein muß, wenn jemand eine neue Schöpfung heißen soll, sondern darüber, welche große Wirkung da vorhanden ist, wo jemand in der Lebensgemeinschaft Christi, des Gestorbenen und Auferstandenen, dessen also, von dessen Tod die in 15 behaupteten Folgen ausgehen, steht.[1] Das ὥστε, mit dem dieser Gedanke eingeleitet wird, nicht auf 16 zu beziehen, wird solange zu widerraten sein, als sich zwischen beiden Sätzen überhaupt ein dem ὥστε entsprechendes logisches Verhältnis auffinden läßt. Das ist aber der Fall. Denn wenn von Christi Liebestat es herkommt, daß Pl in entscheidenden Lebens- und Arbeitsbeziehungen mit der Fleischesart bricht, dann folgt daraus in der Tat die umfassendere und auch nicht bloß spezifisch für Pl gültige Tatsache: wer in Christus ist, steht damit in einer Lebensbestimmtheit, die sich von dem sonstigen Dasein so abhebt, daß in und mit ihr geradezu ein neues Sein hervortritt. Begründet aber ist das letztlich freilich darin, daß Christus starb und damit ein prinzipielles Ende für alles Alte und ein prinzipiell Neues, nämlich ein neues Lebens- und Gemeinschaftsverhältnis der Menschheit mit Gott gesetzt hat. Wer in Christo ist, steht in diesem Prinzip drin nicht bloß mit seinem subjektiven Urteilen und Empfinden, sondern mit der ganzen Realität seines Seins und bildet insofern ein Produkt schaffender göttlicher Allmacht, die in Christus in die alte Welt eine neue hineinbaut und sie errichtet aus durch Christus von Fleischesart, Fleischesschuld, Fleischesschicksal befreiten Menschen. Vgl. Gl 6, 15; Rm 8, 1f.; Eph 4, 24; Kl 3, 18. Was will aber diese Aussage im vorliegenden, von 11 ausgehenden Zusammenhang? Sie führt die Sätze über den in Christus vollzogenen Bruch mit dem alten Fleischeswesen zu ihrem höchsten Gipfel empor und zeigt damit, welche Bestimmtheit ein Berufswirken annehmen muß in der Absage an alles fleischlich-selbstische Wesen, indem es sich jene Tatsache einer von Christus auf jeden, der ἐν αὐτῷ, ausgehenden Lebensneuheit vergegenwärtigt. Die Liebestat des Sterbens Christi bestimmt durch eben diese ihre höchste Wirkung das apostolische Berufsbewußtsein.

---

[1]) τὰ πάντα vor καινά — wohl durch Dittographie entstanden oder durch Marcion, der es in seinem Texte hat, eingeschaltet? — ist mit ℵBCD*Gdg . . . zu streichen.

Mit dem bis auf 11 zurückblickenden zusammenfassenden τὰ πάντα beginnt der zweite Abschnitt der ganzen Gedankenreihe. In ihm wird zunächst Grund und Ursache alles dessen, was gesagt ist über die so und so bestimmende Kraft des Prinzips der Christusliebe und über das Amt, das sich von dieser Kraft bestimmen läßt, entwickelt [5, 18]: *Das alles aber* (fließt, kommt, wirkt sich aus) *von Gott her, der uns mit sich durch Christus versöhnte und uns den Versöhnungsdienst verlieh.* Vgl. 5, 5; 1, 21; 2, 14; 4, 6 und zu ἐξ Rm 11, 36; I, 8, 5. Man beachte von vornherein, mit welchem Nachdrucke nach so vielen inhaltsschweren Aussagen über Christus nunmehr Gott selbst als die letzte und oberste Ursache aller jener außerordentlichen Geschehnisse und Wirkungen genannt wird. Die Partizipien bestimmen dabei Gott hinsichtlich der ihn qualifizierenden Tätigkeit, durch die er dieselben begründete. Diesem Zusammenhang gemäß muß das ἡμεῖς in 18 von dem nämlichen Personenkreis verstanden werden, den es in der vorausgegangenen Ausführung umfaßte, also von Pl, von ihm aber als zugleich dem Typus und Repräsentanten der ihn umgebenden Missionsprediger.[1] In 18 c liegt das ohnehin am Tage. Dann ist also von der Versöhnungstat Gottes hier zunächst insofern die Rede, als Gott sie an Pl u. a., also an Einzelpersonen vollzog. Aber welches Begebnis hat dabei Pl im Auge? Man hat — sei es unter Vorausnahme der allgemeinen, in 19 zu findenden Entscheidung über den Versöhnungsbegriff, sei es ohne Präjudiz

[1]) K. Dick, Der schriftstellerische Plural bei Pl S. 96 ff. bespricht II, 3—6 mit dem Ergebnis, „daß trotz des durchgehenden Pluralgebrauchs doch weder mit dem Einschluß des Timotheus resp. der Genossen des Aufenthalts in K noch mit der hier ganz unveranlaßten Größe der Berufsgenossen durchzukommen ist, sondern der Plural als der schriftstellerische zu betrachten sein wird". Das ist doch zu eng. Denn zwar zeigt 5, 11, wie Pl dem πεφανερῶσθαι, dessen Subjekt in 11 a die ἡμεῖς sind, aufs leichteste und ohne eine Einschränkung auch nur entfernt anzudeuten, in 11 b sich im Singular zum Subjekt gibt. Vgl als analog zu ἐλπίζω 1, 13; 6, 12; 7, 3 und zur Leichtigkeit des Übergangs überhaupt 1, 14 zu 15; 1, 17 zu 18; 1, 22 zu 23 und 24; 2, 13 zu 14; 7, 1 zu 2 f.; 7, 4 zu 5; 7, 12 a zu 12 b. Allein andererseits ist unverkennbar ein Unterschied in der stilistischen Haltung zwischen Abschnitten wie 2, 1—13 oder 7, 8 ff. und den durchaus mit ἡμεῖς einhergehenden Teilen wie 1, 3—7 usw; 2, 14 ff.; 3—5. Was dieser Unterschied andeutet, daß nämlich dort speziell persönliches, hier aber solches besprochen werde, was zwar auch persönliches Gepräge trägt, aber doch nicht an der Einzelperson haftet, das bestätigen Stellen wie 1, 24 συνεργοί; 3, 6 διακόνους; 4, 5 δούλους. Natürlich bleibt aber bei solchem Gebrauche die Grenze zwischen dem Singular und dem Plural eine fließende. Vgl. übrigens auch Kühner-Gerth I, 83, der über die analoge Erscheinung bei den griechischen Schriftstellern sagt, zuweilen werde mit einer gewissen Bescheidenheit von der ersten Person Singularis in die erste Person Pluralis übergegangen, indem der Redende seine Ansicht oder Handlung als auch anderen, die auf irgendeine Weise in die Sphäre des Redenden oder Handelnden gehören, gemeinsam darstellt. Ergänzendes siehe endlich zu 10, 1.

für diesen — an die Bekehrung gedacht, indem in ihr Gott den Pl unter die Herrschaft des erhöhten Christus gestellt und so „den, der in blindem Eifer gegen Gott wütete, in wunderbarem Wandel versöhnt“ habe (Bousset). Hofmann zog das Bekehrungsmoment hier, wo die einzelnen als Objekt der Versöhnung gedacht seien, wenigstens mit in den Begriff hinein, betonte aber an der Bekehrung als das hier beherrschende Moment die Wandlung nicht des Verhaltens, sondern des Verhältnisses zu Gott. Andere endlich nehmen auch in 18 schon das *καταλλάττειν* im rein objektiven Sinne von der Herstellung des Friedensverhältnisses als der der Bekehrung vorausliegenden prinzipiellen Grundlage des ganzen göttlichen Heilswerkes. Unter der Voraussetzung nun, daß sich zu 19 die rein objektive Fassung des Versöhnungsbegriffes herausstellt, möchten wir sie auch für 18 festhalten, weil beide Sätze ja aufs engste zusammengehören, und das um so mehr, da sie dem Zusammenhang vollkommen entspricht. Denn Pl ist ja im Begriffe, die objektiven Grundlagen eines ihn gestaltenden inneren Tatbestandes (*συνέχει*! *κρίναντας*!) und des davon beherrschten Wirkens aufzuzeigen. Er könnte das nun freilich tun, indem er die Liebeshandlung nennt, welche Gott an seiner Seele vollzog, indem er sie herumrief zu sich. Aber Pl hat ja jenen persönlichen Tatbestand in engste Abhängigkeit gebracht gerade vom Sterben Jesu, und diese Verbindung kommt zu ihrer vollen Aufklärung und zu ihrem ganzen Rechte erst dadurch, daß der objektive Wert des Todes Christi ausgesprochen und damit gezeigt wird, wie es denn komme, daß gerade Christi Tod jene prinzipielle Bedeutung gewinnt. Zu beachten ist dabei ferner, daß in den beiden Gliedern der Partizipialbestimmung in 18 der Versöhnungsbegriff betont ist, das eine Mal an erster, das andere Mal an der letzten Stelle des Kolons befindlich. Weil das Sterben Christi nichts Geringeres bedeutet als eine göttliche Versöhnungstat natürlich eben an denen, von deren Beeinflussung durch das Sterben Christi hier gehandelt wird — also unbetontes *ἡμᾶς*, aber unentbehrlich, weil durch den Zusammenhang als Objekt nahegelegt — und weil Gott ihnen dann eben die Versöhnung zum Gegenstand eines Gotte zu leistenden Dienstes gemacht hat vgl. 3, 6 ff., darin liegt es begründet, daß die im Sterben bewährte Liebestat Christi die in 5, 16 f. ausgesprochenen Konsequenzen hervorbringt und eine ganz neue Stellung im Leben und zu Gott wie zu den Menschen verleiht. Die apostolischen Arbeiter sind persönlich und beruflich das, was sie sind, durch die Gewißheit von der Versöhnung: kraft dieser Gewißheit bedeutet das Sterben Christi für sie ein Prinzip, das ein wirkliches Abtun aller Fleischesart in sich schließt. 18 bedeutet also, kurz gesagt, eine Ableitung der ganzen Eigentümlichkeit des apostolischen Amts aus dem Versöhnungsbegriff, eben damit aber aus Gott, dem

Subjekte alles versöhnenden Handelns. In 11 hatte Pl die Zuversicht ausgesprochen, mit dem, was äußerlich betrachtet ein bloßes *ἀνθρώπους πείθειν* ist, Gotte offenbar geworden zu sein. Jetzt ist dieser Ausdruck der Zuversicht zu seinem Amte und des Bewußtseins um dessen Eigenart fortgebildet zu der anderen Aussage, daß eben dieses Amt mit all seiner Eigenart seinen letzten und bestimmenden Ursprung in Gott, nämlich in seinem versöhnenden Werke, hat. Aus ihm fließt die Liebe, die Neuheit der Betrachtung und Beurteilung, die Selbstlosigkeit, aller Überschwang und alles Maßhalten im beruflichen Tun. Gott in Christus — das ist die Ursache, der Urheber der neuen Kreatur und aller ihrer Selbstbewährung in Amt und Dienst.

In 19 ff. wird das mit abschließender Fülle dargestellt. Als Objekt erscheint jetzt, nach dem noch deutlich begrenzten *ἡμεῖς* in 18, das Unbegrenzte, der *κόσμος*. Die spezielle Heilstatsache von 18 ist eben nur ein Ausschnitt aus einer ganz universalen Versöhnungstat. Am Anfange der Aussage davon begegnet das dunkle *ὡς ὅτι*.[1]) Mit den beiden sonstigen Anwendungen dieser Konjunktionenverbindung bei Pl läßt sich unsere Stelle nicht direkt vergleichen. Denn sowohl 2 Th 2, 2 wie II, 11, 21 dient das *ὡς*

[1]) Leider lassen uns die alten griechischen Ausleger in bezug auf das *ὡς ὅτι* recht im Stiche. Die Catene umschreibt es mit *καὶ γάρ*, die alten Lateiner bis zur Vulgata herab geben quoniam quidem, in r (vgl. oben S. 261 A.) quemadmodum quia, syr[1] enim, nehmen also alle, ohne freilich die Art genauer zu bestimmen, eine kausale Verbindung an, wie sie ohne Zweifel auch LXX Esther 4, 14 vorliegt. Gegen diese Auffassung hat sich neuerdings gründlich und entschieden gewandt Jannaris, Misreadings and misrenderings in the NT 2 u. 3 (Expositor 1899, 9, S. 296—310; 10, 142—153, insonderheit S. 147 ff. Er stellt ein reiches Belegmaterial — und es sei hinzugefügt, daß aus den neu ans Licht gebrachten Quellen der *κοινή* sich nichts hat dazugewinnen lassen — zusammen. Danach begegnet *ὡσότι* seit der hellenistischen bis hinein in die byzantinische Periode nach den Verba sentiendi et dicendi im Sinne eines deklarativen „daß“, bzw. zur Explikation eines vorher genannten Substantivums dieser Art ≐ nämlich daß. Demgemäß betrachtet er *ὡσότι* als Erweiterung oder Verstärkung des einfachen deklarativen *ὅτι*, lehnt aber jede kausale Bedeutung für dasselbe ab und fordert für II, 5, 19 die Übersetzung „nämlich daß“ (to wit that), ohne sich über die dazu nötige Konstruktionsart zu verbreiten. Allein wenn J., um jene Auffassung von *ὡσότι* ganz durchzuführen, dann für II, 11, 20 f. folgende Satztrennung fordert . . . *εἴ τις εἰς πρόσωπον ὑμᾶς δέρει κατὰ ἀτιμίαν. λέγω ὡσότι ἡμεῖς ἠσθενήκαμεν* (= ich sage, wir sind schwach geworden), so wird ihm darin niemand folgen. Und in 5, 19 hinwieder fehlt dem *ὡσότι*, falls es den ganzen Satz von 18 explizieren soll, die vox sentiendi oder declarandi, an die es sich anschließen könnte und nach den von J. gegebenen Beispielen müßte; wollte man aber *διακονία τῆς καταλλαγῆς*, weil Synonymum von *λόγος τῆς καταλλαγῆς*, als diesen Begriff nehmen, so wäre das sprachlich gewiß möglich und ist doch sachlich unmöglich, weil dann der Inhalt jener *διακονία* nicht auch das *θέμενος ἐν ἡμῖν* umfassen könnte. So wird es wohl auch gegenüber J. bei der oben gegebenen Auslegung sein Bewenden haben dürfen.

dazu, die durch *ὅτι* ausgeführte Tatsache bzw. den mit *ὅτι* angeführten Grund als ein bloßes Gedankending zu kennzeichnen, dem die Wirklichkeit doch nicht entspricht, das nur so wirkt, als ob es wirklich wäre. Doch steht *ὡς* auch dabei immer als Abkürzung eines Vergleichungssatzes, und *ὅτι* lehnt sich an den im ganzen Satz irgendwie mitschwingenden Begriff eines verbum sentiendi an. Andrerseits ist aber für *ὡς* bei Pl außer dem häufigen komparativischen nur noch der deklarative (Rm 1, 9; 1 Th 2, 10; Phl 1, 8) und in etwas der temporale Gebrauch entwickelt I, 11, 34, der Übergang vom temporalen zum kausal-subordinierenden Sinn in Gl 6, 10 höchstens gestreift. Weder für deklarative noch für temporale Bedeutung des *ὡς* ist aber in 5, 19 Raum, und die kausale empfiehlt sich schon gleich gar nicht wegen des daneben befindlichen und unter allen Umständen kausal zu nehmenden *ὅτι*. An eine Abänderung des Textes durch Konjektur oder Korrektur ist aber bei seiner hohen Originalität erst recht nicht zu denken. So bleibt nur übrig, *ὡς* im komparativen Sinne zu verstehen dahin, daß mit dem *τὰ πάντα ἐκ θεοῦ* usw. von 18 die in 19 auszusagende Tatsache in Vergleich gestellt wird; *ὅτι* aber bestimmt die zum Vergleich anzuführende Tatsache zugleich als den Grund für 18, und in der Verbindung beider Konjunktionen steckt keinerlei Abminderung des Wirklichkeitswertes der an zweiter Stelle auszusagenden Tatsachenreihe, wohl aber engste Verbindung dieser mit 18: Alles stammt von Gott, der die Versöhnungstat an uns vollzog und den Versöhnungsdienst uns übertrug, wie es geschehen konnte und geschah, weil usw. Vgl dazu dann *ὡς* vor begründenden Partizipialkonstruktionen z. B. gleich 5, 20, ferner Blaß Debr. § 390, auch Winer § 67, 1. Nach all dem bildet 19 eine begründende Parallele zu 18 und muß demgemäß mit der ganzen dortigen Aussage und nicht bloß etwa mit *καὶ δόντος ἡμῖν* usw. in Verbindung gesetzt werden. Über die syntaktische Gliederung von 19a gehen von alters her die Ansichten auseinander. Origenes (in Psalm. 18, 6) und Ambrosius (De fide ad Grat. 3, 11) teilen: *θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ — κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ;* Theodoret dagegen fordert ausdrücklich: *ὁ* (er liest den Artikel) *θεὸς ἦν — ἐν Χρ. κ. κ. ἑ.* Jene fanden bei ihrer Satzteilung den Gedanken der Immanenz Gottes in Christo betont; dieser ließ hervortreten, daß es Gott war, der in Christo die Welt versöhnte. Eine dritte Auffassung endlich nimmt *ἦν καταλλάσσων* als einfache Coniugatio periphrastica für *κατήλλαξεν*. Aus 19 selbst erhellt, daß für den Begriff *καταλλάσσων* irgendwie eine weitere Interpretation gegeben wird durch *μὴ λογιζόμενος* und daß sich auf diesen Begriff auch die Fortführung der Darlegung aufbaut in *καὶ θέμενος*, wie denn auch 20 f. in der Bestimmung des Versöhnungsmodus gipfeln. Danach muß auch in 19a der Ton auf *καταλλάσσων*

gelegt und alles andere ihm untergeordnet werden. Für uns ist dies um so unausweislicher, als uns auch in 18 der Schwerpunkt auf den Versöhnungsbegriff fiel. Wenn dies dann stilistisch so gefaßt wird, daß die entscheidende Tätigkeit Gottes durch ein Partizipium bezeichnet wird, so muß das durch besondere Gründe veranlaßt sein. Ein solcher kann zunächst in der Absicht gefunden werden, den Begriff Versöhnung besonders zu betonen (vgl. Papyri greci del Museo Britannico di Londra et della Bibl. Vat. 1841, 28: *ἔσομαι δι' ἡμᾶς ἐσχηκὼς τὸν βίον*); sodann aber darin, daß Pl zu verhüten wünschte, daß eine Bestimmung, die er selber nicht mit *καταλλάσσων* verbunden wissen wollte, zu diesem Verbalbegriffe gezogen werde. Das kann nur auf *ἐν Χριστῷ* zutreffen. Wir ziehen darum *ἐν Χριστῷ* zu *θεὸς ἦν* und verstehen 19 dahin, daß Pl die Tatsache, daß Gott in Christus war, zum Ausgangspunkt nimmt, sie aber alsbald näher bestimmt und in ihrer Bedeutung sichert durch die Benennung der Tätigkeit, die Gott vermöge dieses seines Seins in Christo ausübte. Mochten andere vielleicht nicht gewillt sein, das Sein Gottes in Christus zu bestreiten, und dann doch weit entfernt sein, den Versöhnungsgedanken in den Mittelpunkt des Gotteswerkes zu stellen — Pl weiß und versteht es nicht anders, als daß alles Gotteswerk in Christus auf Weltversöhnung hinausläuft. Dieses Sein Gottes in Christus ist hier allerdings, da es ja ganz auf das *καταλλάσσων* hinzielt, nicht als ruhende Immanenz gedacht, sondern als ein Wirksamsein und Wirksamwerden in ihm, indem in allem, was Christus tat oder was sich an ihm begab, sich ein Werk Gottes vollzog und Christus also das Organ Gottes bildete. So ist *ἐν Χριστῷ* nächst verwandt dem *διὰ Χριστοῦ* in 5, 18 und drückt doch noch bestimmter als dieses den innerlichen Zusammenhang aus. Auch Menschen sind *ἐν Χριστῷ*. Aber sie sind das so, daß die Christusgemeinschaft sie als ihre Lebensbestimmtheit beherrscht. Gott dagegen war *ἐν Χριστῷ* so, daß er mit seiner Lebensgemeinschaft, seinem Heilswillen und Versöhnungswerk Christum in seinem Leben und Wirken beherrschte und gestaltete. Für den Begriff *καταλλάσσειν* selber endlich kommt als entscheidend in Betracht, daß ihm zum Objekte die W e l t gegeben und daß die Versöhnungswirksamkeit Gottes durch *ἦν* in den h i s t o r i s c h e n Christus verlegt, mithin als eine in seiner Erscheinung abgeschlossene und also beendigte bezeichnet wird. Damit ist gerade die Vorstellung menschlicher Selbsttätigkeit, die Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung II, 3. A., S. 235 als konstitutiv für den Versöhnungsbegriff erachtete, ausgeschlossen, da doch im Moment der geschichtlichen Wirksamkeit Christi die Welt von einer solchen Selbsttätigkeit, durch welche sie sich im ethisch-subjektiven Sinn in die Richtung auf Gott hätte bringen lassen (ebenda S. 231 ff.), sehr weit entfernt war und eine darauf

zielende Wirkung Gottes erst recht nicht mit der Erscheinung Christi zugleich auch abschließen konnte. Ritschl's Subjektivierung des Versöhnungsbegriffes hat denn auch, abgesehen von Exegeten seiner Schule, für II, 5, 19 allgemeine Ablehnung gefunden. Andrerseits braucht man nur zu beachten, wie strikt im Judentum der unmittelbar vorchristlichen Zeit die Versöhnung als etwas betrachtet wird, was Gott sich antut in seiner Beziehung zur Welt, indem sein Zorn in Mitleid sich wendet 2 Mkk 1, 5; 5, 20; 7, 32; 8, 3. 27, so wird man es auch als etwas besonders eigentümliches empfinden, daß Pl hier durchaus die Welt zum Gegenstand des versöhnenden Handelns Gottes macht. Nicht minder aber endlich zeigt der Vergleich mit dem Judentum jener Zeit bzw. mit der Spärlichkeit und Werkäußerlichkeit, in der es den Versöhnungsgedanken innerhalb seiner Frömmigkeit handhabt (Bousset, Kap. XIX; Weber, Kap. XX), wie fundamental anders Pl denkt, wenn er die Versöhnung als ein weltumspannendes göttliches Handeln und als Mittelpunkt aller göttlichen Heilstätigkeit betrachtet. Diese Vergleichungen umschreiben aber für die Auslegung deutlich die Eigentümlichkeit dieses Satzes von der Versöhnung: Gott bewirkt sie, an der Welt geschieht sie, nämlich an der Gesamtheit der Menschheit (*αὐτοῖς*! in 19b), nicht an ihrer seelischen Verfassung, folglich an ihrem Lebensstand im allgemeinen Sinn, indem sie aus dem Verhältnis objektiver Geschiedenheit von Gott umgestellt wird in ein Verhältnis des Friedens. Nach dem Zusammenhang zwischen 19 und 15 ist Christus der Vermittler dieser Versöhnung, sofern er stirbt; nach 19b ist das die Geschiedenheit bewirkende die Sünde und zwar sie, sofern sie eine anrechenbare Größe darstellt, also als Schuld; den Modus jener Versöhnung aber wird 5, 21 vollends bestimmen. Versöhnung ist demnach Aufhebung des Schuldverhältnisses der Menschheit durch Gottes Liebestat in Christi Tod. Nur daß man bei dieser (von den Auslegern zumeist akzeptierten) Bestimmung das in *ἑαυτῷ* enthaltene Moment etwas stärker betone, als es meist zu geschehen pflegt: die Aufhebung der Schuld bedeutet eine wenn auch objektive so doch vollkommen wirkliche Herstellung der Gemeinschaft der Menschheit mit Gott. Die Welt ist durch die Aufhebung der Schuld hindurch Gegenstand der sich ungehemmt ergießenden göttlichen Friedensgemeinschaft und damit ist sie in eine Lebensbestimmtheit von prinzipieller und tiefstgreifender Neuheit verbracht. Erst bei der Betonung dieses positiven Moments am Versöhnungsbegriff schließt sich nämlich 5, 19 mit dem Vorausgehenden völlig zusammen. Alles Sichrühmen, alles Sichleben, alle fleischliche Betrachtung der eigenen und der fremden Person und Christi selber ist zuletzt deshalb ausgeschlossen, weil die Welt mit Gott versöhnt ist und für jeden, der das weiß, ganz und gar nach diesem Friedensstand der Gottzugehörigkeit zu bewerten ist.

Über das logische Verhältnis der beiden folgenden Partizipien zum Hauptsatze gehen die Meinungen auseinander. Kausal oder temporal können sie zusammen nicht verstanden werden, weil das *τίθεσθαι τὸν λόγον* usw. schon seinem Begriffe nach nicht als Grund für das *καταλλάσσων* und in zeitlicher Beziehung weder gleichzeitig mit ihm noch vollends als ihm vorausliegend angesehen werden kann. Es folgt dem *ἦν καταλλάσσων* vielmehr nach als eine Tat, durch welche Gott jener seiner Versöhnungstat ihre sachgemäße Weiterführung gibt. *μὴ λογιζόμενος* könnte dann für sich allerdings wohl als Grund oder Inhalt der Versöhnung (= weil oder dadurch daß usw.) verstanden werden. Allein gegen beide Fassungen spricht 1., daß die Versöhnung in sachlicher Hinsicht fast überflüssig zu werden droht, wenn sie geschah, weil Gott die Vergehungen nicht in Rechnung setzte, und daß, wenn sie darin bestand, daß Gott diese Anrechnung nicht vollzog, dann der Zusammenhang dieser Tat mit Christus und seinem Tod zum mindesten undeutlich wird; 2. der unleugbare syntaktische Parallelismus zwischen *λογιζόμενος* und *θέμενος*, der auch eine Gleichstellung beider in logischer Beziehung erwarten läßt. Wir verstehen darum auch *μὴ λογιζόμενος* als eine Aussage darüber, wie Gott sein in Christo getanes Versöhnungswerk entfaltet (zur Partizipialkonstruktion vgl. demnach 4, 2 und die dazu gegebenen Bemerkungen S. 181, namentlich aber 6, 1 f. u. 2). Also [**5, 19**]: *Wie denn ja Gott in Christus war als einer, der die Welt mit sich versöhnte, nicht (weiter) anrechnend ihnen ihre Verfehlungen und in uns hineinlegend das Wort von der Versöhnung.* Zu *λογίζεσθαι* vgl. Gl 3, 6; Rm 2, 26; 4, 3 ff.; 4, 8 ff.; 4, 22 ff.; 2 Ti 4, 6; zu *τίθεσθαι ἐν τινί* vgl. S. 80, A. 1 und LXX *ψ* 104, 27: *ἔθετο ἐν αὐτοῖς τοὺς λόγους τῶν σημείων αὐτοῦ.*[1])

Weder in 18 noch in 19 bildet die Bezugnahme auf die apostolische Arbeit, wie sie aus der Versöhnungstat Gottes hervorgeht, ein nebensächliches Moment. Bezweckt doch der ganze Abschnitt nichts anderes als den eigentümlich großen Inhalt jener Arbeit nachzuweisen. Mit Nachdruck hebt also Pl hervor, daß seine Tätigkeit ihre eigentümliche Bestimmtheit nicht bloß dadurch gewinnt, daß Gott eine Versöhnungstat vollbracht hat, um etwa alsdann den weiteren Gang der menschlichen Willkür zu überlassen, vielmehr habe Gott durch eine Veranstaltung besonderer Art auch noch dafür Sorge getragen, das sich seinem Werke dienende Kräfte

[1]) Cornely, recht im Typus dogmatischer Auslegung, bemerkt zu *μὴ λογιζόμενος*: incomplete haec prior pars exprimitur; peccata enim a Deo non imputari, quia gratiae sanctificantis infusione plene delentur, ita ut homo interne si iustificatus, Paulus alibi docet (Rm 4, 7 f.; I, 6, 11; Kl 1, 13 f. usw.), hic autem praetermittit, quia nulla erat ratio, cur integrum iustificationis processum describeret.

behufs seiner Auswirkung zur Verfügung stellten, und habe diesen selber das Wort, das jene Gottestat darstellt und ausspricht, durch göttliche Kundgebung ins Herz gelegt (vgl. 1 Th 2, 13; I, 2, 10. 13; II, 1, 18 f.; 2, 17; 4, 2; Phl 2, 16; Kl 1, 25). Aus allen den in 5, 19 vereinigten Momenten ergibt sich aber dann hinsichtlich der beruflichen Tätigkeit des Pl die einfache, aber große Folgerung [5, 20 f.]: *Für Christus also sind wir Botschafter, indem ja Gott durch unsere Vermittlung ermahnt; wir bitten für Christus: „Lasset euch versöhnen mit Gott; den, der mit Sünde keine Bekanntschaft machte, hat er für uns zur Sünde gemacht, damit wir würden Gerechtigkeit Gottes in ihm.“*[1]) Auch hier bezeichnet ὑπέρ nicht die Stellvertretung, da Christus ja in keinem Falle selber als πρεσβευτής (in dem Begriffe schlägt die Würde des Delegierten vor) und ebensowenig als Subjekt des in 20 c und d und 21 näher bestimmten Bittens gedacht werden könnte. Es bestimmt vielmehr Christum als denjenigen, dem jene Botschafterwerke zu Dienst und Gute kommen, indem sie seine Liebestat zu ihrem Ziele führen. Ihr Gegengewicht also hat diese Bestimmung ὑπὲρ Χριστοῦ an dem früher in 15 erwähnten ἑαυτῷ ζῆν. Nichts von letzterem hat Raum im Berufsleben der Versöhnungsprediger, sondern immer ist es Christus, für den sie sich mit ihrer Arbeit einsetzen. Das ὡς τοῦ θεοῦ usw. ist mit ὑπὲρ Χριστοῦ πρεσβεύομεν, nicht aber mit δεόμεθα zu verbinden; nur so wird ja das stilistische Gleichgewicht der beiden Sätze gewahrt, indem dort πρεσβεύομεν und hier δεόμεθα (durch καταλλάγητε usw.) je mit einer Näherbestimmung versehen ist. Für diese Konstruktionsart entscheiden aber auch inhaltliche Gründe. Denn die beiden Aussagen πρεσβεύομεν und δεόμεθα gewinnen ihr Gewicht dadurch, daß in

---

[1]) Auch für 20f. bietet der westliche Text (DGdg) mancherlei auffallende Abweichungen, nämlich unter relativischer Anknüpfung von 20 an 19: ὃν (sc. λόγον) ὑπὲρ Χριστοῦ πρεσβεύομεν (d: pro quo Christo; g: quod pro Christo) . . . δεόμενοι . . . καταλλαγῆναι. Es ist wohl nicht zu bezweifeln, daß diese schwerfällige und undurchsichtige Satzform nicht die ursprüngliche ist. Auf eine zunächst in lateinischen Texten auftretende Variante zu 21 von allerseltsamster Eigenart hat Haußleiter aufmerksam gemacht, N. kirchl. Zeitschr. 1902 S. 271 ff. Danach ist in der 19. der neuentdeckten Predigten Novatians 5, 21 zitiert in der Form: qui cum peccator non esset, pro nobis peccatum fecit, und unabhängig davon zitiert der arianische Bischof Maximin (nach Augustin, coll. cum Max. 1. 2) die Stelle so: quoniam Christus, cum peccator non esset, peccatum pro nobis fecit. H. nimmt — mit Recht — an, daß dieses Zusammentreffen doch kein Doppelspiel eines Zufalls sein werde, sondern auf das Vorhandensein einer Variante ὁ μὴ ὢν ἁμαρτωλὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν zurückgeht (ob dem dann im Griechischen wohl die schon in der alten Kirche auftauchende Auffassung von ἁμαρτία = Sündopfer zugrunde liegen mag?), die dem Augustin nach d. a. St. freilich gänzlich unbekannt war und in der Tat auch für uns nur ein Beispiel davon darstellt, welcher Entartung der Text im Einzelfalle schon frühzeitig verfallen konnte.

ihnen Pl immer von dem, was die Menschen als Prediger tun, aufsteigt zu dem Interesse, das sich für Christus, ja für Gott selbst in jenem menschlichen Tun verwirklicht. Als höchste Autorität steht also hinter den Aposteln bei ihrem πρεσβεύειν Gott selber, da er es ja war, der die Versöhnung schuf und den Dienst der Versöhnung stiftete.[1]) (Der Genitivus absolutus dient zur Bezeichnung eines begleitenden Umstandes vgl. 2 Mkk 4, 38. 40, das ὡς aber ist wie in 19 komparativisch; also eigentlich: wie es der Fall ist unter dem Umstande, daß . . .) Mag darum auch das Berufswirken der Prediger ein bloßes Bitten sein und in diesem Bitten noch einmal das ἀνθρώπους πείθομεν von 5, 11 nachklingen, so ist es doch ein Bitten von höchster Selbstlosigkeit, weil von reiner Christusbeziehung, und von höchstem Inhalt, weil sich Gottes Werk und Christi Liebestat darin auswirken. Zu diesem Inhalt ist aber nicht bloß 20 d, sondern auch 21 zu rechnen. Denn einmal wird erst dadurch das apostolische Bitten seinem Inhalte nach zu voller Kongruenz gebracht mit den vorher behufs Nachweises seines Inhaltes dargestellten Tatsachen, die alle Gott, Christus und die Menschen betreffen. Zweitens wäre, nachdem mit 20 das Ziel der Rede erreicht, nämlich der Begriff der apostolischen Amtstätigkeit in den Mittelpunkt gestellt ist, es aufs äußerste verwunderlich, spränge nun Pl davon alsbald wieder ab auf einen Gedanken, der nicht unter jenen Gesichtspunkt gehörte. Und ebenso schwer begreiflich wäre es, daß dann Pl in 6, 1 doch wieder in der Entfaltung jenes πρεσβεύομεν—δεόμεθα weiterführe. 21 stünde so ganz zusammenhangslos zwischen 5, 20 und 6, 1. Drittens aber hat Pl selbst solchen Erwägungen von vornherein das Siegel der Richtigkeit aufgedrückt, dadurch, daß er 21 ohne Subjekt ließ und die notwendige Ergänzung eines solchen eben aus καταλλάγητε τῷ θεῷ gewinnen heißt, also schon syntaktisch und stilistisch diesen Teil von 20 mit 21 verbunden hat. Das Asyndeton endlich entspricht recht eigentlich dem Predigtstil vgl. Blaß-Debr. § 462 und II, 6, 2; 7, 1 und 2; 12, 19. Damit ist zugleich dann auch bestimmt und gerechtfertigt, daß hier das ἡμεῖς einen weiteren Umfang annimmt, als sonst in diesem Abschnitte; es faßt natürlich die Bittenden und die, an welche die Bitte sich richtet, in eines. Der Streit, ob καταλλάγητε Medium oder Passivum sei, erübrigt sich, da noch dazu bei passivischer Form des Verbums bzw. wie hier des Aorists für das Bewußtsein der griechischen Sprache jener Unterschied gewiß ein durchaus fließender ist, bzw. die passivische Bedeutung die eigentlich zugrunde

[1]) Beachtenswert dazu Calvin: Quis enim hominis testimonio acquiescat de aeterna sua salute? maior res est quam ut hominum pollicitatione contenti esse possimus, nisi constet a Deo esse ordinatos Deumque nobis per ipsos loqui.

liegende ist. Also zunächst: werdet versöhnt mit Gott. Die näheren Momente des Begriffs ergeben sich aber aus der Umgebung. Was darum die imperativische Form von selber besagt, das liegt auch schon in dem Zusammenhang zwischen *καταλλαγῆναι* und *δεόμεθα* bzw. *παρακαλοῦντες*: das *καταλλαγῆναι* geschieht in Erfüllung eines Wunsches, in Gehorsam gegen eine Ermahnung, also in Übung irgendwelcher Selbsttätigkeit des Menschen. Rein sprachlich könnte man diese Selbsttätigkeit mit vollem Rechte dahin bestimmen: werdet Gott günstig gestimmt, gebt euren Groll gegen ihn auf (vgl. oben zu *καταλλάττεσθαι* S. 267 und etwa Berl. Gr. Urk. 846, 10 die Bitte eines Sohnes an seine Mutter *διαλλάγηθί μοι*.). Aber damit wäre der Zusammenhang zwischen 20 und 19 bzw. 18 völlig vergessen und zerrissen. Richtig ist nur ein solches Verständnis des *καταλλάγητε*, welches davon ausgeht, daß primär G o t t die Versöhnung vollzieht und daß er sie in Christo bereits vollzogen h a t. Folglich meint *καταλλάγητε* den selbsttätigen Eintritt der Menschen in das durch jene Gottestat beschaffte Friedens- und Gemeinschaftsverhältnis, wodurch es aus einer prinzipiellen zu einer empirischen Tatsache wird. Indem Pl aber — augenscheinlich in kühner und großer Verwendung des einmal in den Mittelpunkt gestellten Begriffes — die Aufforderung dazu in die Form kleidet *καταλλάγητε τῷ θεῷ*, macht er seinen Lesern anschaulich, um welches zentrale und entscheidende Gut es sich in seinem Amtswerke handelt. Ihre ganze Tiefe und ihren vollen drängenden, mit unfaßbar Großem wirkenden Ernst aber gewinnt die Aufforderung durch den wuchtig abschließenden Satz in 21. Da von Christus im ganzen Abschnitt insofern die Rede war, als er Subjekt einer geschichtlichen, im Tode sich vollendenden, aber von da zur Auferweckung emporsteigenden Erscheinung ist, so ist es ausgeschlossen, das *μὴ γνόντα ἁμαρτίαν* (mit Holsten, Ev des Pl 437) auf den präexistenten Christus zu beziehen. *ἁμαρτία* steht artikellos und im Singular, weil es sich nicht um die Summe aller einzelnen unter den Begriff Sünde fallenden Geschehnisse und auch nicht um deren Gesamtheit handelt, sondern „um den in den einzelnen Erscheinungen sich darstellenden Begriff" (Cremer). Vgl. Gl 2, 17; 3, 22; I, 15, 56; Rm 3, 20; 6, 14; 7, 8; 8, 3. 10; 14, 23. Als solche bestimmt sie mit umfassender Macht den Menschen vgl. Rm 3, 9; 5, 12. 21; 6, 17. 20; 7, 14; I, 15, 17. Aber Christus erkannte sie nicht, d. h., nach dem energischen Gebrauch von *γινώσκειν* vgl. 5, 16; I, 8, 2; II, 2, 4; Gl 4, 9, er machte keine innere Erfahrung von ihr, oder der Prozeß, den Pl Rm 7, 7 ff. beschrieben hat, vollzog sich bei ihm nicht, schon weil in ihm die Begierde nicht schlummerte, die als latente Sünde alle Menschen erfüllt, und weil er deshalb auch zum Gesetz in eine ganz andere Stellung trat als die übrigen Menschen, da es bei ihm nicht ein

Reizmittel wurde, an dem sich die Sünde belebte. Vielmehr hielt er die innere Schranke zwischen sich und der Sünde beständig aufrecht. Ihn aber machte — uns zugute, nach dem hier beständigen Gebrauch von *ὑπέρ* — Gott zur Sünde. Beachte die chiastische Wortstellung *γνόντα ἁμαρτίαν — ἁμαρτίαν ἐποίησεν*. Der Annahme, *ἁμαρτία* sei hier gleich Sündopfer (= חַטָּאת) widerspricht 1. die Tatsache, daß dieser Gebrauch nicht einmal für LXX, auch nicht für 3 Mo 6, 25 sicher ist, und wenn, dann hier durch sein Auftreten in Opferritualen in jener spezifischen Bedeutung ermöglicht ist, daß er im NT aber nicht begegnet, 2. daß bei dieser Bedeutung statt *ποιεῖν* (mit doppeltem Akk. = an jemandem eine Veränderung hervorbringen I, 6, 15) sich wohl ein Verbum wie *ἔδωκεν* (Lk 2, 24), *ἀνήγαγεν* (AG 7, 41), *προςήνεγκεν* (AG 7, 42: Hb 5, 1), *παρέστησεν* (Rm 12, 1), *παρέδωκεν* (Eph 5, 2), *ἀνήνεγκεν* (Hb 1, 27) hätte einstellen müssen, 3. daß *ἁμαρτία* in 21 b natürlich begrifflich identisch sein muß mit dem *ἁμαρτία* in 21 a. Für die Bestimmung dessen, was Pl mit *ἁμ. ἐπ.* habe sagen wollen, läßt uns 5, 21 selbst ohne Direktive. Aber von Anfang an steht der ganze Abschnitt unter Beziehung auf den Tod Christi. Der Tod steht aber für Pl mit der Sünde überhaupt insofern in Verbindung, als er das über den Sünder verhängte Gerichtsschicksal bildet. Christus blieb also persönlich der *μὴ γνοὺς ἁμαρτίαν*; aber in dem, was ihm widerfuhr, behandelte ihn Gott, wie er Sünde behandelt hätte, wenn sie etwa in dieser Nacktheit ihres Begriffes persönliche Gestalt angenommen hätte; er verhängte das Todesgericht über ihn. Pl ist damit zufrieden, wie in einem wuchtigen Oxymoron diesen kolossalen Gegensatz zwischen persönlicher Beschaffenheit und dem gerade den entgegengesetzten Wert auf Christum legenden und danach handelnden Verfahren Gottes auszusprechen, ohne seine Voraussetzungen, Gesetze und innere Vollzugsart darzulegen. Was mußten seine Leser bereits von ihm gelernt haben, um den prägnanten Satz zu begreifen! — Nur den Zweck dieses gottgewirkten Oxymorons bestimmt Pl noch. *δικαιοσύνη θεοῦ* ist nach Rm 3 und 4 die von Gott gnadenweise für den Sünder beschaffte Gerechtigkeit, die, indem sie sich ihm als Vergebung der Sünde mitteilt, ihn vor dem Rechtsspruche Gottes bestehen läßt und so ihn mit dem Attribut *δίκαιος* ausstattet. Dieser Begriff fügt sich aber gerade so vollständig in den Zusammenhang unserer Stelle. Denn es besteht dann die genaueste Korrelation zwischen Hauptzatz und Nebensatz, indem Christus wurde, was er nicht war, und doch der blieb, der er war, umgekehrt aber wir werden, was wir nicht sind, und, indem wir das werden, doch bleiben, was wir waren: er der Sündlose, wir die Sünder; er die Sünde, wir die Gerechtigkeit. Sonst hat Pl wohl von dieser Gerechtigkeit sich dahin ausgedrückt, daß sie uns zugerechnet werde Gl 3, 6 oder

als Geschenk uns zufließe Rm 5, 17, oder daß wir sie ergreifen Rm 9, 30, sie also als einen Besitz gekennzeichnet, den wir haben. Hier dagegen macht er sie mit der Kopula γενώμεθα geradezu zum Prädikat für uns, zum Ausdruck einer Bestimmtheit, die wir sind, offensichtlich veranlaßt durch die Absicht, eben für jene Korrelation zwischen Christus und uns, zwischen dem einen und dem andern bei ihm und bei uns möglichste Schärfe zu erreichen. Damit spricht er aber zugleich aus, daß jene δικαιοσύνη θεοῦ eine über das ganze Sein entscheidende Größe ist.[1] Das nachdrücklich schließende ἐν αὐτῷ endlich betont noch insonderheit den inneren Zusammenschluß mit Christus als das Mittel zum Wunder jenes heilbringenden Austausches.

Der Inhalt des δεόμεθα ist damit dargelegt — aber nicht zu Ende ist die Auseinandersetzung selber, in der sich Pl befindet. Blickt man voraus auf Kap. 6, so liegt ja auf der Hand, daß dort mit v. 3 die Ausführung plötzlich eine Wendung nimmt. Denn in einer Darstellung von höchstem rhetorischem Schwunge werden von da ab die subjektiv-ethischen Qualitäten entwickelt, die Pl in seinem Berufsleben entfaltet, und der Schlußabsatz in 6, 11—13 zeigt, daß damit wirklich ein Abschluß erreicht ist, daß also 3—10 nicht etwa als ein Zwischensatz genommen werden darf, jenseits dessen vielleicht 6, 14 wieder anschlösse an 6, 1 f. Wollte man dann bei 5, 21 schon einen Einschnitt setzen, dann stünde 6, 1 f völlig isoliert und außer allem Zusammenhang. Dazu kommt daß 6, 1 mit seinem παρακαλοῦμεν auch sachlich vollständig geeignet ist, in die Gedankenlinie eingefügt zu werden, als deren Richtpunkte uns zuletzt πρεσβεύομεν und δεόμεθα begegneten. Tätigkeiten innerhalb des apostolischen Berufs sind es, die hier wie dort ausgesagt werden. Dabei liegt doch zugleich am Tage, inwiefern in 6, 1 ein derart neues Moment eintritt, daß der Übergang mit δὲ καί gemacht werden konnte. Denn während in 5, 20 f.

---

[1]) Die Exegese hat keinen Anlaß, über die Grenze, bis zu welcher der Vf. selber seine Gedanken geführt hat, hinauszugehen, und die allgemeine Versöhnungslehre des Pl hier zu entwickeln. Nur das eine möchte darum gesagt werden, daß der dem Ganzen zugrunde liegende Gedanke noch nicht erfaßt wird, wenn man mit Heinrici (in seinem eigenen Kommentar z. St.) sagt, Gott habe an dem Sündlosen die Todeswürdigkeit der Sünde gezeigt. „Indem Gott den Sündlosen zur Sünde macht, schauen wir in dem Unschuldigen unser Los. Daher weist uns dieser Tod unausweichlich auf die göttliche Liebe und Gnade, welche den Unschuldigen in den Tod gab, um uns zu retten" S. 311. Das bloße Zeigen der Todeswürdigkeit der Sünde begründet noch nicht das ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ. Christi Hingabe in den Tod setzt vielmehr der Todeswürdigkeit der Sünde — durch ein Wunder der göttlichen Liebe — ein Ende. — Benz (Th Qu Schr 94, 590 ff.) möchte 21 b von dem „mystischen" Lebensaustausch zwischen Gott bzw. Christus und dem Gläubigen verstehen; 21 a aber widerspricht diesem Schema.

das apostolische Amt bestimmt wird in Hinsicht auf das, womit es die Interessen Gottes bzw. Christi vollzieht, tritt in 6, 1 f. hervor, was es von da aus (und unter den besonderen Verhältnissen der gegenwärtigen Gemeinde) den Menschen ans Herz zu legen hat — daher das ὑμᾶς betont am Schlusse. In συνεργοῦντες kann sich das σύν auf Gott oder auf die Hörer der Botschaft beziehen. Richtig dürfte das zweite sein. Denn in dem Verhältnis zu Gott besteht die συνεργία des Ap doch nicht bloß in dem jetzt auszusagenden παρακαλεῖν, sondern auch schon in dem πρεσβεύειν usw.; und doch muß das συνεργοῦντες, wenn es nicht zwecklos stehen soll, so auf παρακαλοῦμεν bezogen werden, daß dieses durch jenes charakterisiert wird als etwas, worin sich gerade speziell der Begriff der Mittätigkeit verwirklicht. Das ist aber in dem Verhältnis des Pl zu den Hörern der Fall. Durch καταλλάγητε τῷ θεῷ hatte er ihre eigene Tätigkeit für die Verwirklichung des göttlichen Versöhnungswillens beansprucht. Keine apostolische Predigt vermag davon zu entbinden, sie zielt vielmehr darauf, dieses selbsteigenste Werk beim Hörer zu erzeugen (Phl 2, 12). Aber indem ihr das gelingt, bleibt ihr das Recht und die Aufgabe, die aus der Aufnahme jener Versöhnung entspringende Tätigkeit zu unterstützen durch die Ermahnungen μὴ εἰς κενόν usw. εἰς κενόν steht unter Umständen als adverbiales Attribut in der Beziehung auf ein Subjekt, mit dem es durch die Kopula εἶναι, γίγνεσθαι verbunden ist, z. B. LXX 3 Mo 26, 20; Micha 1, 14, aber auch als reines Adverbium zur näheren Bestimmung des Verbums, also der Handlung = zwecklos, grundlos, fruchtlos, also immer ins Leere führend vgl. κοπιάζειν εἰς τὸ κενόν Hiob 2, 9; 20, 18; 39, 16; Jes 28, 58, auch Jes 29, 8; Habak 2, 3; Jes 45, 18; Jer 6, 29; 18, 15; 26, 11. Immer findet dabei die im Verbum ausgedrückte Handlung wirklich statt, nur daß ihr in irgendeiner jener Beziehungen innere Leerheit beigemessen wird. In δέχεσθαι selbst aber ist das Moment nicht bloß des Empfangens, sondern des Hinnehmens enthalten vgl. 7, 15; 8, 17; 11, 16; Gl 4, 14. Danach geht das παρακαλεῖν darauf, daß die Gnade, die aufgenommen wird, dabei nicht ohne Wirkung und Frucht gelassen werde. Die Gnade ist die von Gott betätigte, in dem Versöhnungswerk bekundete und in der Versöhnungsbotschaft sich darbietende Barmherzigkeit Gottes. Angenommen haben sie die K, aber es gilt nun auch, sie in der ihr entsprechenden Fülle von Wirkungen, wie Treue, Geduld, Abwehr alles Entgegengesetzten, zu betätigen. Der Satz läßt ahnen, daß Pl den K noch manches in dieser Hinsicht zu sagen haben wird — vgl. Kap. 10—13. Vorläufig aber begnügt er sich, seiner Aussage durch ein alttestamentliches Zitat Nachdruck zu verleihen. Zur Formel, mit der es eingeführt ist, (Gott sagt? Die Schrift sagt? Es heißt?) vgl. Gl 3, 16; Rm 15, 10; ferner

I, 6, 16; Hb 8, 5; 4, 4. An seinem Ursprungsorte wendet sich das Wort an den Knecht des Herrn und fordert ihn auf, auf Grund des angebrochenen Heilstages den übrigen Heil und Rettung zu verkündigen. Pl gibt bloß den Anfang dieses göttlichen Aufrufs, nämlich den Hinweis auf die gewährte Erhörung und Hilfe; daß Gott dadurch eine Heilszeit geschaffen hat, sagt das Zitat schon selbst durch die entsprechenden Zusätze zu *ἐπήκουσα* und *ἐβοήθησα,* wird aber von Pl überdies noch eigens herausgehoben durch die von ihm selbst hinzugefügte Erklärung (*ἰδοὺ . . . σωτηρίας*), daß eben jetzt — natürlich in der das Heil der Welt entscheidenden Heilstat Christi — der Heilstag angebrochen und vorhanden sei. Daraus erhellt zugleich, was ihm für seine Zwecke an dem Zitat das Wichtige gewesen sei, nämlich eben der Hinweis auf den geschehenen Anbruch der großen, den Menschen Rettung bringenden Heilszeit, die objektiv hochwillkommen genannt werden muß und darf angesichts des ohne sie vorhandenen Menschheitsjammers, auch wenn nicht alle einzelnen sie subjektiv begrüßen und bewillkommnen. Soll diese Zeit ungenützt bleiben? Er als Apostel würde sie versäumen, wenn er nicht nachdrücklich mahnte, man solle die Gnade nicht vergeblich empfangen. Und die Hörer würden sie versäumen, wenn sie sich die Gnadenpredigt vortragen ließen, aber keine wirksame Lebenserneuerung aus ihr gewännen. Man mag es unentschieden lassen, ob Pl mehr jenen oder diesen Zusammenhang unterstreichen, ob also das *λέγει γάρ* speziell auf *παρακαλοῦμεν* oder speziell auf *μὴ . . . δέξασθαι* zu beziehen sei. Immer bleibt es doch dabei, daß Pl durch 2 mit einem nachdrücklichen und freudenvollen und von ihm gerade in diesem Sinne noch unterstrichenen Worte aus der hl. Schrift selbst hervorhebt, welches innerste und hohe Interesse nicht bloß für seine Leser in ihrem persönlichen Verhalten zur Gnadenpredigt wie insonderheit für ihn in seinem apostolischen Wirken daran besteht, daß die angebrochene Heilszeit richtig und freudig und völlig benützt werde. Also [**6, 1 f.**]: *Mitwirkend dazu aber ermahnen wir auch, ihr sollet die Gnade Gottes nicht vergeblich empfangen. Denn es heißt: „Zu angenehmer Zeit* (**δεκτός** Phl 4, 18; Lk 4, 24. 19) *erhörte ich dich und an einem Heilstage half ich dir". Sehet, jetzt ist hochangenehme Zeit, jetzt ist Heilstag.* Ein rechtes Amen ist diese Erklärung zu dem ganzen freudigen Ausbruch der Gewißheit um diese eben jetzt vollzogene weltversöhnende Tat der Liebe, von der alles seit 5, 14 handelte.

[**5, 9—6, 2. 6, 3—10**]. Vom Gedanken an das Gericht und dem daraus hervorwachsenden Streben, unter allen Umständen dem Herrn wohlgefällig zu sein, war Pl ausgegangen. Er hat jetzt diesen Gedanken zum Nachweis davon entwickelt, wie er, Pl, in der Führung seines Amtes dem objektiven Heilsprinzip entspricht,

auf dem das Amt ruht. Äußerlich angesehen besteht seine Tätigkeit in einem ἀνθρώπους πείθειν. Aber dies geschieht unter der besonderen Bestimmtheit, daß er dabei nicht sich lebt, sondern Gott und der Gemeinde. Zurück geht das auf die grundlegende Liebestat Christi in seinem Tode. Danach regelt sich alles Amtswerk. Es bricht mit aller Fleischesart, es normiert sich ganz daran, daß hier ein großes Gotteswerk geschehen ist und sich auswirkt, und daß dieses Gotteswerk Versöhnung der Welt mit Gott ist. Nicht für sich, sondern für Christus also sind die Prediger dieser Versöhnung tätig, und sie dienen Gotte zum sachgemäßen Organ, indem sie eben diese Versöhnungsbotschaft ausrichten. Der vollen Verwirklichung der von Gott geschenkten Heilstat aber dient es, wenn diese Predigt ausgeht in die Mahnung, der Gnade Gottes nichts von den Wirkungen abzubrechen, auf die sie angelegt ist. Aus der äußersten Unscheinbarkeit hat Pl mit dem allen sein Berufswerk emporgehoben zur Stufe höchster innerer Kraft und reichsten und tiefsten, gottgewirkten Inhalts. Ganz entsprechend aber dem Umstande, daß alles, was gesagt wird, dazu gesagt ist, daß die Größe und Eigenart des apostolischen Dienstes beleuchtet werde, schließt er nun diese Darlegung, indem er sich darüber ausspricht, wie er durch tadellose und alle Gegensätze überwindende Führung des ihm anvertrauten Werkes nun die gottverliehene διακονία besiegelt [6, 3—10] und so sein Verlangen, dem Herrn wohlzugefallen (5, 9), erfüllt.

Im einzelnen ist dazu zunächst folgendes zu bemerken. Formell gibt sich der Abschnitt über 6, 2 hinweg als partizipiale Fortsetzung der Aussage von 6, 1, eine Konstruktion, die gewiß leichter möglich ist und auch dem paulinischen Stile mehr entspricht (vgl. zu 5, 12 S. 248), als wenn man die ganze Reihe der Aussagen in 6, 3—10 syntaktisch als anakoluthisch vorausgesandte Partizipien zu dem ἡμῶν in 6, 11 nehmen wollte. Bei letzterer Art der Konstruktion ginge aber auch dem unverkennbar als Schlußakkord ansetzenden Absätzchen 6, 11—13 diese seine Eigentümlichkeit verloren. Indem aber 6, 3ff. formell das παρακαλοῦμεν beschreibt, schließt es sich inhaltlich der ganzen Reihe sinnverwandter Aussagen an, die das Rückgrat von 5, 9—6, 1 bildet und aus δεόμεθα, πρεσβεύομεν, γινώσκομεν, οἴδαμεν . . . πείθομεν, ja dem φιλοτιμούμεθα sich zusammensetzt, und fügt nun zu dem allen die ergreifende Schilderung hinzu, wie Pl und seine Gehilfen innerhalb jener Tätigkeiten tatsächlich völlige und täglich sich erneuernde Hingabe üben. Luther und die altkirchliche Auslegung legten dagegen der Reihe der Partizipien imperativischen Sinn bei und lasen sie also unter dem Gesichtspunkt, als ob Pl damit sich oder sich und die Leser oder die Leser allein auffordere, niemandem ein Ärgernis zu geben usw. Allein das ist stilistisch unmöglich

und widerspräche auch völlig den nach dem Zusammenhang der Ganzen klaren Absichten unseres Abschnittes, auf die Aussagen über die objektiven Grundlagen, Inhalte und Maximen der Amtsführung nun die subjektiven Qualitäten des Amtslebens, auch diese aber nach ihrem tatsächlich vorhandenen Bestande, folgen zu lassen. Die Verwendung der subjektiven Negation beim Partizipium entspricht dem Sprachgebrauch dieser jüngeren Zeit überhaupt, beweist also auch nichts für einen imperativischen Charakter der Partizipien. Von alter Zeit her hat man an dem Ganzen mit Recht den rhetorischen (freilich nicht gekünstelten und nicht ausgesonnenen) Schwung, das hohe Pathos der sich selbst in ihren innersten Lebenswerten und Lebensgefühlen bezeugenden Seele empfunden. Mit einem allgemeinen, zuerst negativ, dann positiv geformten Urteil wird das Ganze in 6, 3 eröffnet. Zu *ἐν μηδενί* vgl. über *ἐν παντί* S. 200; vielleicht trifft man dabei den Sinn des Vf. ganz genau, wenn man bei *μηδενί* an die mancherlei im Vorauslaufenden unterschiedenen Tätigkeiten, wie *παρακαλεῖν*, *συνεργεῖν*, *δεῖσθαι*, *πρεσβεύειν* usw. denkt. *προσκοπή* bezeichnet ein Geschehen, wodurch ein Prediger des Evangeliums den Hörern Neigung zum Widerspruch oder zum Abfall ins Herz legt (vgl. Rm 14, 13. 20 f.; I, 8, 9; 1 Pt 2, 8). Nach dem vorliegenden Zusammenhang muß dabei wohl vor allem gedacht werden an Unlust, Widrigkeiten zu ertragen, sowie an Mangel an voller und treuer Selbsthingabe an den apostolischen Dienst, Verhaltungsweisen, die in der Tat geeignet wären, den Wert des Evangeliums für den Hörer, der ihn doch an der Selbstverleugnungskraft seiner Diener bemißt, herabzusetzen und so „Anstoß" zu geben. 8, 20 zeigt, daß Pl unter Umständen auch menschlichem Tadel vorzubeugen wünscht. Allein *μωμηθῇ* usw. darauf zu beziehen, das brächte 1. in 6, 3 einen kleinlichen Gesichtspunkt, da es doch wohl etwas Schlimmeres als ein dem Prediger widerfahrender menschlicher Tadel ist, um deswillen Pl die *προσκοπή* vermeiden möchte, nämlich die Unwirksamkeit seiner Ermahnungen; 2. würde dabei außer acht gelassen, daß der ganze Abschnitt orientiert ist an dem Gedanken an das Gericht des Herrn und an den Gottes- und Christusdienst, der im Apostolat geschieht; 3. zeigt die genaue Parallele aus I, 4, 2 ff., wie Pl im letzten Grunde und da, wo es sich um die entscheidenden Werte seines Berufes handelt, über menschliches (auch eigenes) und göttliches Tadeln und Loben denkt. Wie also Pl sonst, wenn er von *ἄμωμος* redet, dies immer nach dem Urteil Gottes und im Blick auf Gericht und Vollendung bemißt vgl. Eph 1, 4; 5, 27; Phl 2, 15; Kl 1, 22, so erklärt er es hier als seine Sorge, daß Gott oder Christus nichts Tadelnswertes (5, 10) an seiner Dienstleistung finde. Positiv entspricht dem allen dann 3 b. Stünde hier *ὡς θεοῦ διακόνους*, so

wäre *διακόνους* eine prädikative Bestimmung zum Objekte *ὑμᾶς* und würde den Effekt des *συνιστάναι* ausdrücken dahin, daß die „wir" auf Grund ihres *συνιστάναι* als Diener Gottes — sei es von Gott oder von Menschen — anerkannt würden. Nun aber, da der Nominativ steht, ist *ὡς διάκονοι* als begründende und motivierende Apposition zum Subjekte zu nehmen. Es drückt aus, daß die Stellung als Diener Gottes die Apostel anreizt, in allen Stücken sich zu *συνιστάναι,* also sich zu bewähren und zu ihrer eigenen Empfehlung sich so zu betätigen vgl. 7, 11, wie es Dienern Gottes angemessen ist. Das Wie? wird durch die unmittelbar mit *συνιστάντες ἑαυτούς* zu verbindenden präpositionalen Bestimmungen dargelegt. Zuerst also in ausdauernder Standhaftigkeit, ein Begriff, der seine eigentliche Fortführung findet in *ἐν ἁγνότητι* usw. in 6, während die dazwischen liegenden Bestimmungen, ohne deshalb geradezu dem *ἐν ὑπομονῇ* subordiniert werden zu wollen, die Widerfahrnisse und Leistungen nennen (in dreimal drei Begriffen?), die der *ὑπομονή* zu tun geben. *ἀκαταστασία* ist 12, 20 synonym mit Zwistigkeit vgl. Jk 3, 16; I, 14, 33 mit Unordnung; Lk 21, 9 = kriegerische Unruhe. Hier also wohl = Tumulte (Itala, Vulg., Pesch.: in seditionibus) oder mit Chrysost. von dem ruhelosen Vertriebenwerden von einem Ort zum anderen (I, 4, 11). *κόπος* wird die oft mühselige Anstrengung überhaupt sein (nach 10, 15; 11, 23. 27; I, 3, 8; 15, 58; 1 Th 3, 5), wie sie der apostolische Beruf fordert, ohne daß natürlich das spezifische Moment des *κοπιᾶν ταῖς χερσίν* I, 4, 12 davon ausgeschlossen wäre. *νηστεῖαι* nach 11, 27 notgedrungene Entbehrungen vgl. I, 4, 11; Phl 4, 12 — nach Chrys. freiwillige Askese nach alter Sitte, nach Hofmann Selbstkasteiung des Schwerbekümmerten, der sich auch die Nahrung versagt. *ἁγνότης* steht hier nicht, wie sonst unter Umständen, speziell im Sinne geschlechtlicher Reinheit (11, 2), was im Zusammenhang doch wohl unveranlaßt und seltsam wäre und kein Prädikat der Berufstätigkeit bilden könnte, sondern im allgegemeineren Sinne von Lauterkeit, die sozusagen die innere Form der Gottgeweihtheit darstellt (7, 11; Phl 1, 17; 4, 8; Jk 4, 8), vielleicht auch zugleich gedacht als sich bewährend in der vollen, uneigennützigen Selbstlosigkeit, in der Pl das Evangelium *δωρεάν* verkündigt (Chrys., Thdt.). *γνῶσις,* hier ohne einen Genit. obiect., also rein aus dem der apostolischen Berufstätigkeit gewidmeten Zusammenhang näher zu bestimmen, wird die Einsicht sein, welche Menschen und Verhältnisse sachgemäß und unter dem richtigen Gesichtspunkt beurteilt und dadurch das Handeln leitet 5, 16; Rm 15, 14; I, 1, 5; II, 11, 6. Die *μακροθυμία* fand schon Ambr. gut im Ertragen der Schwachheiten der Brüder; nur wird man gut tun, statt mit ihm noch die Verachtung der Welt, vielmehr die Geduld bei den von den Widerständen ausgehenden

Reizungen mit in dem Begriffe zu finden (Gl 5, 22; Eph 4, 2). χρηστότης ist die Gütigkeit im Umgange mit Menschen. Fügt sich ἁγνότης mit γνῶσις, μακροθυμία mit χρηστότης zusammen zu je einem Begriffspaar, das in sich eine Art von Antithese zwischen Gesinnung und Verständnis, bzw. Dulden und Leisten darstellt, so wird man πνεῦμα ἅγιον speziell der ἀγάπη ἀνυπόκριτος gegenüberstellen dürfen. Demgemäß und weil überhaupt der Geist immer als Lebensenergie erscheint, die ihre Heiligkeit darin bewährt, daß sie Tod, Welt, Sünde überwindet und abtut, wird man bei πνεῦμα vor allem an die im apostolischen Wirken sich bewährende höhere lebenzeugende Kraft zu denken haben I, 2, 4, der gegenüber die Liebe eine andere, aber nicht minder notwendige Betätigung darstellt I, 13, 1 ff., nämlich die Fähigkeit und Willigkeit, sich herzlich und aufrichtig mit Menschen zu verbinden und wahrhaft selbstlos deren Heil zu suchen. Als letztes Paar unter den mit ἐν eingeführten Begriffen wird endlich die Rede genannt, die ἀλήθεια zum Inhalt und zum Charakter hat und damit die apostolische Tätigkeit im Worte in allen ihren Erweisungen umfaßt (vgl. den inneren Zusammenhang zwischen dem Ja eines einfachen Besuchsversprechens und dem Ja der spezifisch evangelischen Verkündigung in 1, 17 f. und oben S. 65), und dazu ein Machterweis über Herzen und Gemüter, über Widerstände und Hindernisse, in Verfolgung von Aufgaben und Zielen, in dem Gott selbst als wirksam und gegenwärtig erkennbar wird.

Mit 7 b beginnt eine Reihe von Begriffspaaren, deren Beziehung zum Hauptgedanken durch διά ausgedrückt ist. Im ersten dieser Fälle pflegt man die Präposition als Bezeichnung des Mittels zu nehmen, dessen sich Pl bedient, nämlich der mit der rechten Hand zum Angriff (Speer und Schwert) und mit der linken Hand zur Verteidigung (Schild) geführten Waffen des Predigers als eines miles christianus 10, 4; Eph 6, 11. Allein es will uns bedünken 1. daß dies wenig dem Stile des Pl und überhaupt des NT entspreche, weil da das sachliche Werkzeug, wenn mit einer Präposition, dann durch ἐν eingeführt wird I, 4, 21; 6, 20; 14, 19, während διά zum mindesten von Pl nicht in diesem Sinne verwendet wird; 2. daß die Waffen überhaupt nicht, sondern höchstens ihre kunstgerechte Verwendung ein Mittel zum συνιστάναι ἑαυτόν sind; 3. daß auch die äußere und innere Zusammengehörigkeit zwischen 7 b und 8 auf eine andere Bedeutung von διά in 7 b verweist. Dazu kommt, daß auch der Gebrauch des Artikels erkennen läßt, Pl wolle mit ὅπλα δικαιοσύνης nicht sowohl qualitativ bestimmen, was für eines Werkzeuges er sich bediene, sondern er wolle sagen, daß er im Gebrauch der bestimmten ihm zur Verfügung stehenden Waffen sich in der Fülle der früher benannten Qualitäten betätige. διά steht also hier zur Bezeichnung etwa des Gebietes, über welches hin

eine Tätigkeit sich erstreckt (vgl. 5, 10b), oder des eine Tätigkeit begleitenden Umstandes, des sie charakterisierenden Gegenstandes vgl. Rm 14, 20. Waffen der Gerechtigkeit aber nennt er die ihm zur Verfügung stehenden Waffen nicht, weil sie mit der Glaubensgerechtigkeit 5, 21 etwas zu tun haben, denn deren Erweisung bildet keine berufliche Aufgabe des Predigtamtes; sondern weil es eine gerechte Sache im höchsten Sinne des Wortes ist, die mit dem Gebrauch jener Waffen geführt wird. Demnach also besagt 7b, daß Pl in jedem Angriff und in jeder Verteidigung, zu der ihn die ihm aufgetragene Sache nötige, sich so bewähre, wie es einem Diener Gottes geziemt. Ganz ähnlich bestimmt 8 die objektiven Zuständlichkeiten, durch welche Pl hindurchgehen muß in seiner beruflichen Tätigkeit, so zwar, daß er auch in diesen versuchungsreichen Gegensätzen seine wahre Würde behauptet. Seinen Abschluß endlich findet das Ganze durch sieben mit anaphorischem *ὡς* eingeleitete appositionelle Bestimmungen, die alle einen starken Kontrast aussagen, sei es zwischen dem, als was Pl den Menschen gemeinhin gilt und erscheint (*πλάνος*) bzw. dem, wodurch sich seine äußere Stellung in der Welt und im Leben kennzeichnet (*ἀγνοούμενος, ἀποθνήσκων, παιδευόμενος, λυπούμενος, πτωχός, μηδὲν ἔχων*) und dem, was er in Wahrheit ist, bzw. was seine wesentliche Lebensbestimmtheit im höheren Sinne ausmacht und mit höchsten Inhalten erfüllt (*ἀληθής, ἐπιγινωσκόμενος, ζῶν, θανατούμενος, χαίρων, πολλοὺς πλουτίζων, πάντα κατέχων*). *πλάνος* ist der Verführer, der mit großem Truge die Menschen umspinnt Mt 27, 63; Jo 7, 12. *ἀληθεῖς* andrerseits steht wohl nicht bloß von subjektiver Wahrhaftigkeit (1, 18; 2, 17; 4, 2), sondern in dem tieferen Sinn eines Seins und Stehens in der Wahrheit höchster Art (6, 7), wie sie Gott wirkt und kundgibt, und eines vollen Wirkens in ihr und aus ihr (2, 14ff.). Unbekannt zu bleiben oder verkannt zu werden ist, solange das Ev bei den Hochgeborenen, Gebildeten und Einflußreichen keinen Eingang findet I, 1, 26, das Los seiner Prediger. Aber sie dürfen trotzdem auch immer wieder die Erfahrung machen, daß, indem ihr Wort als Gottes Wort erfaßt und aufgenommen wird 1 Th 2, 13, sie auch selbst richtig als das erkannt werden, was sie eigentlich sind Gl 4, 14. Zu 9b und c und 10a vgl. 4, 7—16; I, 15, 29; Rm 8, 36. Zu *ἰδού* bei *ζῶμεν* vgl. Bengel: repente, contra spem; zu *πάντα κατέχοντες* Ephraem: omnia possidemus per potestatem, quam in coelis et in terra habemus. Was Pl eben wirklich besitzt, ist „alles“, weil das einzige wahre Gut, wie es in der Christusgemeinschaft zuteil wird; was er nicht besitzt, ist auch ein „Nichts“ vgl. I, 7, 29ff. Also [6, 3—10]: *Keinerlei Anstoß gebend in keinem Stück, damit die Dienstleistung nicht getadelt werde, sondern als Gottes Diener uns in allem bewährend, in vieler Standhaftigkeit, in Drangsalen, in Nöten, in Engen,*

unter Schlägen, unter Einsperrungen, unter Unruhen, in Mühsalen, in Nachtwachen, in Fasten, in Lauterkeit, in Einsicht, in Langmut, in Gütigkeit, in heiligem Geiste, in ungeheuchelter Liebe, in Wahrheitsrede, in Gotteskraft; unter dem Gebrauch der Gerechtigkeitswaffen, zum Angriff und zur Verteidigung, unter Anerkennung und Unehre, unter bösem Rufe und gutem Rufe; als Verführer und doch wahr, als unbekannt und doch zu Bekanntheit gelangend, als sterbend und siehe, wir leben, als gezüchtet und nicht ertötet, als betrübt und doch allzeit voll Freuden, als besitzlose und alles besitzende.

[**5, 9—6, 10** bzw. **3, 1—6, 10**]. Zu Ende ist damit dieser letzte, packende Erguß aus einem wahrhaft apostolischen Herzen. Er fügt sich mit 6, 3—10 an den unmittelbar vorhergegangenen Abschnitt 5, 9—6, 2 aufs engste und innerlichste an. Dort wurde die Größe des apostolischen Amtes dargestellt nach Seiten der göttlichen Veranstaltung, auf der es ruht, hier nach Seiten der inneren und persönlichen Bewährung der Menschen, die das Amt inne haben. Die Größe und Herrlichkeit Christi macht das Amt zu etwas objektiv Hohem und wirkt sich aus in der selbstlosen und mutigen Treue seiner Träger. Ist dies aber der Zusammenhang dieser beiden Abschnitte in 5, 9—6, 10, so ergibt sich eine wichtige Beobachtung für ein viel größeres Ganzes, nämlich für die ganze Erörterung von 3, 1 ab. Zwei Stücke haben wir darin schon vordem unterschieden 3, 1—4, 6 bzw. 4, 7—5, 8 vgl. S. 193. und jedes von ihnen wieder legte sich in zwei Abschnitte auseinander. In jedem dieser Stücke nun herrscht zwischen den beiden Abschnitten ein dem soeben nachgewiesenen ganz analoges Verhältnis. Damit aber offenbart sich uns das innere Gesetz des Baus dieser ganzen gedankentiefen und lebensvollen Ausführung über die Größe des apostolischen Berufs. Christus ist überall Grund, Kraft und Maß dafür, und immer steht er im Mittelpunkte aller Betrachtung. Von da aus aber wird immer zuerst der objektive oder allgemeine Tatbestand, wie er das Amtsleben eigentümlich gestaltet, dargelegt und dann das Subjektive und Spezielle ihm eingeordnet. Von Stück zu Stück aber tritt dabei ein neuer Gesichtspunkt für die Würdigung der Grundlagen und Inhalt des apostolischen Amts wie der Art und Weise der persönlichen Betätigung der Ap hervor: in 3, 1—4, 6 Christus als Mittelpunkt des neuen Geistes-, Herrlichkeits- und Freiheitsbundes; in 4, 7—5, 8 Christus als der aus dem Tode das Leben schaffende; in 5, 9—6, 10 Christus als der Träger des Weltversöhnungswerkes Gottes. Ist Christus das alles, wie sollte es dann anders sein, als daß das

Leben derer, die ihm dienen sich kraft seines Zusammenhangs mit diesem Christus gestaltet zu einem Leben, das in Geist und Wahrheit des Neuen Bundes wirkt 3, 1—4, 6, das gegenüber allen Todesgefahren sich frisch behauptet 4, 7—5, 8, das endlich in der Welt sich selber stirbt, um unermüdet und unter allen Schwierigkeiten, die von den Menschen kommen, rein und treu seinen Gottesdienst auszurichten. In dieser Ordnung und im Aufgebot solcher Kraft und Tiefe beschreibt Pl in 3, 1—6, 10 die Herrlichkeit seines apostolischen Dienstes.

c) Abschluß und Übergang 6, 11—7, 4.

Man hat die Versicherungen von 11 manchmal als Einleitung der folgenden Ermahnungen und ihres Freimuts genommen und Hofmann, der eine ähnliche Auffassung mit besonderem Nachdruck vertrat, ließ den Pl im Rückblick auf die schon in 6, 1 ausgesprochene Ermahnung und auf das, was er von sich selber und seiner tadellosen Amtsführung habe bezeugen können, jetzt übergehen zu der Forderung, die Leser sollten sich seiner Ermahnung zu einem ihrem Christenstand entsprechenden Verhalten erschließen, und zwar tue er das mit der Erklärung: sein Mund stehe offen zur Rede, statt daß er für sich behalten wolle, was er zu sagen habe, und sein Herz sei weit aufgeschlossen, sie aufzunehmen und zu hegen; also er rede und zwar nicht bloß von Berufs wegen, sondern aus Liebe. Man kann aber offenbar 6, 11 auch gerade umgekehrt als den bloßen Abschluß des Vorausgegangenen und zwar als einen Ausdruck der besonderen Empfindung ansehen, die sich dem Pl im Rückblick auf das Geschriebene aufdrängt. Die Entscheidung liegt z. T. in den Ausdrücken selber, z. T. in der Beurteilung des allgemeineren Zusammenhangs. Nun beschreibt der Hebräer zwar gerne den Anfang, den jemand macht zu reden, dadurch, daß er ihn „den Mund auftun“ läßt Mt 5, 2 usw. Allein daraus folgt noch lange nicht, daß die Versicherung „mein Mund steht offen“ sich zur Einleitung einer erst zu gebenden Auseinandersetzung oder Ermahnung schicke. Im Gegenteil: heißt *ἀνοίγει τὸ στόμα* immer so viel als „er beginnt zu reden“, so heißt *ἀνέῳγεν τὸ στόμα* nicht: er ist bereit zu reden, sondern: er ist bereits darin begriffen, zu reden. Selbst das aber doch höchstens in einem einzelnen und besonders gelagerten Falle. Denn die Versicherung, der Mund stehe offen, ist an sich gewiß unter keinen Umständen ein glückliches Bild zur Bezeichnung einer im Flusse befindlichen Rede. Wollte man aber auch darüber hinwegsehen,

so müßte man doch sagen, die Versicherung, jemand sei bereit zu reden, sei am Anfang einer Darlegung, die er aus freien Stücken gibt, etwas so Selbstverständliches, daß sie in dieser Nacktheit unmöglich und daß sie haltbar wäre nur unter Einfügung eines besonderen Moments, etwa daß der Mund zu eindringlicher oder freimütiger Rede und weit aufgetan sei; gerade das will aber Hofmann nicht in 6, 11 finden. Die Versicherung *πεπλάτυνται ἡ καρδία ἡμῶν* ist an sich wohl mehrdeutig. Für *πλατύνειν* ist ja wohl die Bedeutung „breit oder weit machen" durch den allgemeinen Gebrauch des Wortes und außerdem noch durch den Gegensatz zu der in *στενοχωρεῖσθε* zugrunde liegenden Anschauung „Verengerung" gesichert. Aber da das Herz als Subjekt und Ort sehr verschiedenartiger Stimmungen und innerer Verhaltungsweisen gedacht werden kann, so kann auch jene Weitmachung desselben sehr verschiedenartig wirken. Doch kommt der vorliegenden Stelle zustatten, daß durch die Zusammenhänge, in denen sie steht, jene Vieldeutigkeit alsbald beseitigt wird. Die *σπλάγχα*, von denen in 6, 12 die Rede ist, sind der Sitz der Empfindung, sofern sie als verbindende Liebe erscheint 7, 15; Phl 1, 8; 2, 1; Phlm 12; Kl 3, 12; Lk 1, 78; 1 Jo 3, 17. Die *καρδία* wird alsbald in 7, 3 genannt als der Sitz einer gemeinschaftstiftenden Innigkeit höchster Art. Die Enge in 6, 12 ist die Engherzigkeit, die sich vor dem anderen verschließt. In solchen Zusammenhängen muß die Versicherung in 11 b doch wohl davon verstanden werden, daß das Herz sich weit gemacht hat in einer Liebesbewegung, die mit dem anderen in volle Gemeinschaft zu kommen begehrt. Ob eine Versicherung dieser Art nun den Eingang einer Ermahnung bilden kann, brauchen wir nicht einmal näher zu untersuchen, da sie an unserer Stelle auf alle Fälle als mit der ersten gleichgerichtet beurteilt werden muß. Soviel über das sprachliche. Außerdem kommt in Betracht: 1. daß, falls man 6, 11 den Anfang dessen, was ihm von 6, 13 ab folgt, will bilden lassen, 6, 12 sehr undeutlich wird, da es mit einer Aufforderung ja gar nichts zu tun hat und nur eine Aussage über den wirklich vorhandenen Zustand der Leser ist; 2. die Feierlichkeit der Erklärung, wie sie durch 11 gegeben ist, steht in keinem Verhältnis zu der zwar starken, aber doch auch bald, schon in 7, 3 verklingenden nachfolgenden Ermahnung, sie kann also auch nicht aus der Absicht erklärt werden, eine solche Ermahnung nachfolgen zu lassen; 3. mit 7, 5 ff. aber haben die Ermahnungen von 6, 14—7, 1 um so weniger etwas zu tun, als dort keinerlei Forderung, sondern vielmehr hohe Befriedigung über erfüllte Forderungen ausgesprochen wird.

Aus allen diesen Gründen verstehen wir 6, 11 als Abschluß des Vorausgegangenen. *τὸ στόμα ἀνέῳγεν* konstatiert rückblickend die eigenartige und große Tatsache, die sich jetzt vollzogen hat

und als solche feststeht (daher Perfektum); Pauli Mund hat sich aufgetan. So wird man am Schlusse einer Erörterung sagen, wenn in dieser ausgesprochen wurde, was nicht gerade alle Tage gesagt wird, was vielmehr im Herzen getragen wird, aber in einer Stunde großer und ernster Bewegung sich auf die Lippen drängt.[1]) Auch die hier auftretende namentliche Anrede (vgl. Phl 4, 15, auch Gl 3, 1) gibt dem Satz den Charakter eines recht persönlichen Gefühlsausbruchs. Zurückblicken wird aber Pl dabei nicht bloß auf 6, 3—10, sondern vielmehr auf die ganze große, von höchster Zuversicht und wärmster Bewegung getragene Auseinandersetzung über die Herrlichkeit des apostolischen Dienstes seit 2, 14 ff. und die in 2, 17 aufgeworfene stolze Frage: *καὶ πρὸς ταῦτα τίς ἱκανός;* Hat er doch darin den K aus der Tiefe seines Gemütes heraus gesagt, was ihn in der heiligsten ihm persönlich anvertrauten Sache und gegenüber allen Gegensätzen gegen sie erfüllt, in einer Fülle, Tiefe, Plerophorie, die auch für uns noch ein ganz einzigartiges Auftun seines Mundes bedeutet. Aber eben deshalb wirkt in dieser Aussprache nicht bloß ein Mund, der sich für niegesagtes jetzt auftat, sondern ein Herz, das weit geworden ist, d. h. das sich nicht in sich selbst verengt und abschließt, sondern zu weitem Raum sich dehnt, so daß in ihm viele andere eine Stätte finden, wo sie mit voller Liebesinnigkeit umhegt werden.[2]) Geschehen ist das eben in und mit jener Aussprache, indem sie einerseits aus einem auf solche Liebesgemeinschaft gestimmten Herzen hervorging und andrerseits eben durch sie das Herz sein Verlangen nach Liebesgemeinschaft vollzog und befriedigte.[3]) Naturgemäß

---

[1]) Auch *ἄνοιξις τοῦ στόματος* Eph 6, 19 drückt nicht die Bereitwilligkeit zum Reden, sondern ein Reden in freier und uneingeschränkter Mitteilung aus. Im AT vgl. 1 Sa 2, 1 רָחַב פִּי als Ausdruck der frohlockenden Freude über die erfahrene Wunderhilfe; anderwärts aber dient dort das Bild vom Munde, der sich aufgetan hat, auch zur Kennzeichnung höhnischen und spottenden Eifers Ps 81, 11: יַרְחִיבוּ עָלַי פִּיהֶם (LXX *ἐπλάτυναν ἐπ᾽ ἐμὲ τὸ στόμα*), Jes 57, 4 dsgl. (LXX *ἠνοίξατε τὸ στόμα ὑμῶν*); Richt 11, 35 f. endlich פָּצִיתִי פִּי (LXX *ἤνοιξα τὸ στόμα μου*) = ich habe es nun einmal geredet, scil. ein bedeutungsschweres Wort (und muß es halten).

[2]) Im AT erscheint Weite (Offenheit) des Herzens in verschiedenem Sinne, z. B. Ps 119, 32 הִרְחַבְתָּ לִבִּי (LXX *ἐπλάτυνας τὴν καρδίαν μου*) von einem Herzen, das sich willig der göttlichen Belehrung hingibt und von ihr mit Weisheit erfüllt wird vgl. 1 Kö 5, 9 רֹחַב לֵב (*χύμα καρδίας*); anders Jes 60, 5 רָחַב לְבָבֵךְ (LXX frei *ἐκστήσῃ τῇ καρδίᾳ*) vom Schauer der Freude. Vgl. auch 1 Jo 3, 17 *κλείειν τὰ σπλάγχνα* von Lieblosigkeit. Endlich Ps 101, 5 רְחַב לֵבָב (*ἀπλήστῳ καρδίᾳ*) von Aufgeblasenheit, ähnlich Sprüche 21, 4 und 28, 25. Letzterem Gebrauch ähnlich dann im Griechischen *πλατύνεσθαι* = sich breit machen, großtun Diog. La 4, 42; *πλατὺ ἐγχάσκειν* = mit breit geöffnetem Munde anschnappen, verhöhnen Luc. De merc. cond. 14; *πλατύψυχος* = unersättlich bei Symmachus Sprüche 28, 25.

[3]) *ἐκ περισσεύματος καρδίας τὸ στόμα λαλεῖ* Mt 12, 34 — dies Wort hat sich an Pl erfüllt und es klingt, fast möchten wir so sagen, in 6, 11

ist es der Schluß einer Erörterung, wo ein derartiger Ausruf sich aufdrängt. Der Redner zieht damit vor sich selber gleichsam das Fazit, macht sich den eigentümlichen Zustand klar und bewußt, in welchem er gearbeitet hat, und lenkt damit zu anderem über.

Dies andere ist zunächst die Aussage in 6, 12. Sie dreht sich in so eigentümlicher Weise gerade um den Begriff *στενοχωρεῖσθαι,* daß die Vermutung, dies habe einen besonderen Anlaß, erlaubt, ja notwendig sein dürfte. Es wird also wohl so gewesen sein, daß zu dem, was etwa Titus in K zu hören bekam vgl. S. 52 f. u. ö., auch der Vorwurf oder Argwohn gehörte, Pl zeige sich engherzig oder verschlossen oder lieblos gegen die Gemeinde, oder etwa auch, er gestatte ihr in ihrer Gemeinschaft mit ihm oder wegen ihrer Beziehung zu ihm keine genügend freie Bewegung, er mache sozusagen sich zum Prinzip ihrer Einengung — zwei Möglichkeiten, die beide, die zweite aber vielleicht noch etwas besser, wie die erste, sich mit dem vertragen, was bisher über die dem zweiten Briefe vorausliegenden Ereignisse (1, 23) und insonderheit über den Zwischenbrief ermittelt werden konnte mit seiner Forderung eines vollen Gehorsams, mit seinem *λυπεῖν,* mit der ernsten Wahl, vor die er die Gemeinde gestellt haben muß (2, 3 ff.). Demgegenüber sagt nun Pl, daß ein *στενοχωρεῖσθαι* hier wirklich stattfinde, aber nicht so, daß es jenen widerführe „in Pl", vielmehr in ihrem eigenen Innern. Für dieses zweite *στενοχωρεῖσθαι* muß seine Bedeutung bestimmt werden nach dem *πλατύνθητε,* durch dessen Erfüllung der Mangel, der durch jenes hervorgebracht ist, abgetan werden soll. *πλατύνθητε* selbst, durch *τὴν αὐτὴν ἀντιμισθίαν* in ausdrücklichste Korrelation gestellt zu dem *πεπλάτυνται* in 6, 11, bezieht sich demgemäß auf die Weitschaft, in welcher ein Herz sich zur Pflege inniger und ungehemmter Liebesgemeinschaft erschließt. Danach ist *στενοχωρεῖσθε ἐν τοῖς σπλάγχνοις* ein Zustand, in welchem die Seele, sofern sie Sitz der eine Liebesgemeinschaft durchwaltenden Empfindungen ist oder sein soll vgl. S. 284, sich in sich selbst verengert und, anstatt in freier und großer Liebe zu leben, vielmehr engherzig, kleinlich, verärgert, empfindlich, mißtrauisch sich in sich selber verschließt. *τὴν αὐτὴν ἀντιμισθίαν* ist eine dem Satze vorausgeschickte Apposition, die im Akkusativ steht, weil sie „ein bewirktes, ein Ergebnis, Folge, Be-

---

auch wieder, wenigstens verrät 6, 11 eben die Empfindung des Pl davon, wie vieles und großes er gesagt und wie aus der Tiefe seines Herzens heraus er geredet hat. Einigermaßen ähnlich beschreibt übrigens die lobsingende Hanna ihren Zustand, wie er sich ihr — nicht während und innerhalb eines Redens, sondern eines eigentümlichen Erlebens gebildet — hat, nur daß es hier nicht bloß Menschen sind, sondern Gott, auf den sich das Gefühl richtet, und Menschen als Feinde (LXX 1 Sam 2, 1): *ἐστερεώθη ἡ καρδία μου ἐν κυρίῳ . . . ἐπλατύνθη ἐπὶ ἐχθροὺς τὸ στόμα μου . . .*

stimmung oder Absicht" bezeichnet (Kühner-Gerth I, 284 f.), nämlich die Wirkung, die sich damit vollzieht, daß die im nachfolgenden Satz enthaltene Aufforderung erfüllt wird. (ἀντιμισθία außer bei Pl nur noch in der späteren kirchlichen Literatur.) Pl findet darin diejenige Vergeltung seiner sich frei aufschließenden Liebe, die dieser ganz kongruent ist τὴν αὐτήν. Also [6, 11—13]: *Unser Mund — weit aufgetan hat er sich gegen euch, ihr Korinthier; unser Herz — weit erschlossen ist es. Nicht „erleidet ihr Beengung" in uns, nein, „Beengung erleidet" ihr nur in eurem eigenen Gemüte. Aber zu ganz entsprechender Vergeltung — wie zu Kindern rede ich — erschließt auch ihr euch weit.* Der Zwischensatz bringt mit seiner Berufung auf das Kindesverhältnis die werbende Liebe in der Seele des Ap besonders herzlich zum Ausdruck.

6, 14—7, 1 bildet augenscheinlich ein zusammengehöriges Ganzes von durchsichtigstem Bau. Die Warnung, von der es ausgeht, faßt ἄπιστοι ins Auge, d. h. Nichtchristen (I, 6, 6; 7, 12 ff.; 10, 27; 14, 22), aber doch nicht bloß im äußerlich-statistischen Sinn, sondern Leute, die dem großen Mysterium der den Christen als solchen beseelenden Zuversicht zur Liebe Gottes unempfänglich und ohne Verständnis gegenüberstehen. Indem bei ἀπίστοις der Artikel wegbleibt, wird recht eigentlich diese Qualität hervorgehoben und zum Grunde der Warnung gemacht. An den zahlreichen Kompositen mit ἕτερος läßt sich beobachten, daß dadurch entweder Zustände oder Tätigkeiten ausgesagt werden, die bloß nach einer von zwei Seiten oder Hälften wirken (z. B. ἑτεροκρανής mit einseitigem Kopfschmerz belastet) oder Zustände und Tätigkeiten, durch welche das Subjekt in Beziehungen gebracht wird, die ihm eigentlich fremd und entgegengesetzt sind (z. B. ἑτεροειδής von andersartiger Gestalt) oder durch die es mit anderen Subjekten als mit sich selbst verknüpft ist (z. B. ἑτεροδίδακτος von anderen belehrt). Die die Aufforderung von 14 a begründenden rhetorischen Fragen nun zielen alle auf Gemeinschaft zwischen Entgegengesetztem. Folglich muß auch ἑτεροζυγοῦντες diese Beziehung in sich schließen. Dem zweiten Bestandteile des Wortes liegt demnach nicht die Vorstellung von der Wage (ἑτερόζυγος in diesem Sinne = einseitig belastet Phocyl. 13), sondern vom Joche zugrunde, das zusammenkoppelt (vgl. σύνζυγος, μονόζυξ, ὁμόζυξ, ὁμόζυγος, ἰσόζυγος, ὑποζύγιος). Der Dativ ἀπίστοις wird sich dabei syntaktisch am besten erklären, wenn man ἑτεροζυγεῖν in der Bedeutung nimmt: einem Anderen und Fremdartigen angekoppelt sein.[1]) Durch die Anwendung der Coniug. periphrastica mit

[1]) Das Wort begegnet noch bei Epiph. I. 504 D, anscheinend in Anlehnung an unsere Stelle: οἱ ἑτεροζυγοῦντες αὐτοῖς (den Donatisten) Ναυατιανοί. Bei den Grammatikern bedeutet ἑτερόζυγος auch „unregelmäßig dekliniert" (Eustath. II. 113, 35). Chrysost. gibt μὴ γίνεσθε . . . wieder mit

γίγνεσθαι wird, was unter Umständen ein passiver Zustand oder ein Erleiden ist, in die Sphäre der sich nach und nach verwirklichenden eigenen Lebensbetätigung hinübergehoben [6, 14a—16]: *Tretet nicht in (wesensfremde) Verkoppelung mit Ungläubigen* (5 Mo 22, 10). *Denn welche Teilhaberschaft gibt es für Gerechtigkeit und Ungesetzlichkeit? Oder welche Gemeinschaft gibt es für Licht gegenüber Finsternis? Wo ferner eine Verabredung Christi mit Beliar? Oder wo einen Anteil für einen Gläubigen zusammen mit einem Ungläubigen? Wo eine Übereinkunft mit Götzenbildern für einen Gottestempel.* [1]) Daß Pl dabei absolute Gegensätze im Auge hat, ist deutlich genug aus der Variation der einander entgegengesetzten Prinzipien selber. Die Fragen variieren aber auch in den Subjektsbegriffen, und nimmt man es auch damit genau, so ergeben sich die Gedanken: es gibt nichts, woran Gerechtigkeit und Ungesetzlichkeit gemeinsam Anteil haben könnten, so daß sie daraufhin eine innere Gemeinschaft eingehen könnten (vgl. *μέτοχος* Lk 5, 1; Hb 1, 9; *μετέχειν* I, 9, 12; 10, 17). Es gibt keinen Lebensaustausch (*κοινωνία*) zwischen Licht und Finsternis, bei welchem jedes von beiden, also auch das Licht, bleiben könnte, was es seiner Natur nach ist. Zwischen Christus und Belial liegen keine Handlungen oder Beziehungen, die ihnen gemeinsam wären und über die sie sich daher verabreden [2]) können. Es gibt bei einem Ungläubigen keinen Besitz, an welchem mit jenem zusammen auch ein Gläubiger sein Teil zu finden vermöchte (*μερίς*, vgl. Lk 12, 46). Ein Gottestempel und Götzenbilder können nicht miteinander paktieren, [3]) als ob etwa

---

μὴ ἐκκλίνητε ἑαυτούς. Thdt. umschreibt: *μὴ μιμήσησθε τοὺς ἑτέρως ἐννεύοντας* (*ἑτέρωσε νεύοντας?*) *βόας καὶ τὸν ζυγὸν κλίνοντας.* Photius Epist. 154 p. 209 möchte lesen *ἑταιροζυγοῦντες* = *οὐ δεῖ ὑμᾶς ὡς οἰκείοις καὶ ἑταίροις ἑαυτοῖς τοῖς ἀπίστοις συνζευγνύναι*, oder, bei der gewöhnlichen Lesart, verstehen: *οὐ δεῖ ὑμας ἑτερορρεπῶς ἔχειν πρὸς τοὺς ἀπίστους.* d und vulg. geben für *μὴ . . . ἑτεροζ.* nolite iugum ducere; ebenso Ambrst.; g: ne sitis subiugati (G liest *μετὰ ἀπίστων*), ähnlich August. Ep. 78 und 130: ne sitis iugum ducentes; dagegen Cypr. und August. contra ep. Parm. 2: nolite coniungi, ähnlich Pesch: ne sitis sub uno iugo (cum) eis. Dabei ist aber überall das in *ἑτερο* . . . enthaltene Moment ausgefallen.

[1]) Die abweichenden Text-Überlieferungen zu 14 beziehen sich teils auf die Konstruktion (*δικαιοσύνης καὶ ἀνομίας* — *δικαιοσύνης μετὰ ἀνομιας*) teils auf den Wortbestand (*δικαιοσύνης καὶ ἀδικίας* in Ddg vg or, wo *ἀδικία* doch wohl eingesetzt ist, um den Gegensatz noch genauer zu gestalten, als es bei *ἀνομία* der Fall zu sein scheinen konnte).

[2]) Wir möchten vermuten, Pl habe das ungewöhnliche *συμφώνησις* und nicht *συμφωνία* geschrieben, weil er gerade vermeiden wollte, die mit *συμφωνία* verbundene Vorstellung von musikalischen Klängen zu erwecken (Lk 15, 25), weil er vielmehr an die im praktischen Leben so geläufige Bedeutung von *συμφωνεῖν* = zusammenstimmend verabreden, vereinbaren dachte. I, 7, 5; Mt 18, 19; 20, 2; AG 15, 9; so auch häufig in den Papyri z. B. Leipz. P. 3, 1, 4, 11.

[3]) Im Gegensatz zum *ναὸς θεοῦ* wird hier für *εἴδωλον* die Bedeutung Götzenbild festzuhalten sein vgl. I, 12, 2; AG 7, 41; Offbg 9, 20. — *συγ-*

jener sich diesen zum Aufenthaltsort darbieten dürfte, sondern schließen sich gegenseitig aus. Die Fragen konstatieren also nicht bloß das Vorhandensein der Gegensätze, sondern sie sprechen aus und begründen zugleich ihre volle und stete Unvereinbarkeit, weil es nichts Vermittelndes zwischen ihnen gibt, nichts, was sie in einen wirklichen Lebenszusammenhang zu bringen vermöchte. Durch die antithetischen Begriffspaare *δικαιοσύνη-ἀνομία κτλ.* werden die zwei Bereiche und ihre Gegensätzlichkeit charakterisiert a) hinsichtlich ihrer sittlichen Beschaffenheit (im Gegensatz zu *ἀνομία* vgl. Rm 6, 19; 4, 7; 2 Th 2, 7; Tt 2, 14 gewinnt *δικαιοσύνη* allgemein ethische Bedeutung als Rechtbeschaffenheit entsprechend der göttlichen Norm vgl. Eph 5, 9; 1 Ti 6, 11; 2 Ti 2, 21; Tt 3, 5, und demgemäß wird auch der Gegensatz von *φῶς* und *σκότος* in diesem sittlichen Sinn, nicht aber in dem direkt soteriologischen Sinne von Heil und Heillosigkeit zu nehmen sein vgl. 11, 14; Eph 5, 8 u. 11; 6, 12; Rm 13, 12); b) hinsichtlich des in jedem waltenden Herrn; [1]) c) hinsichtlich des religiösen Ver-

---

κατάθεσις wird am besten auch hier in der einzigen für dasselbe zu belegenden Bedeutung „Pakt, Verabredung, Übereinkunft" genommen (d g: consensus bzw. consensio). Die Bedeutung „Zusammenbringung" im Sinne einer räumlichen baulichen Vereinigung legt sich nahe, es fehlt aber dafür an der notwendigen Voraussetzung einer analogen Verwendung von *κατατίθεσθαι* und *κατατιθέναι.* Tempel und Bild werden durch den Ausdruck stark personifiziert. Zu *συγκατάθεσις* vgl. übrigens außer 2 Mo 23, 1 (und Dion. Hal. II, 736 usw.) jetzt auch Berl. Gr. Urk. 194, 11 u. 19: *ἐκ συγκαταθέσεως* = nach Verabredung; ebenso *συγκατατίθεσθαι* ib. 388[4] 34.

[1]) Im AT erscheint בְּלִיַּעַל als Nomen von abstrakter Bedeutung = Nichtsnutzigkeit, Verderben, einigemal auch im konkreten Sinne: der Nichtsnutz usw. 2 Sa 23, 6; Hiob 34, 18; Nah 2. 1. Die LXX übersetzen es mit *ἀνόμημα* (5 Mo 15, 19), *ἀνομία* (2 Sa 22, 5), *παράνομος* 2 Sa 23, 6, *ἀποστασία* 1 Kö 21, 13, *ἀσεβής* Ri 20, 13; Aquila und Theodotion mit *ἀποστασία* 1 Kö 21, 13; Theodotion läßt es Ri 20, 13 in seiner hebräischen Form stehen als Eigennamen; Symmachus gibt 1 Kö 21, 13 *ἀνὴρ ἀνυπόστατος.* Die Targume übersetzen בַּר רְשִׁיעָא (*υἱός . . .*), רַשִׁיעָא. In der apokalyptischen und pseudepigraphischen Literatur des Judentums tritt nun aber das Wort als Nomen proprium auf und zwar für den obersten der bösen Geister (also = Satan), der den Götzendienst patronisiert, Verderben schafft und ein Reich der Finsternis ausbreitet durch Verführung und Verwirrung (im Antichrist sich verkörpert und am Ende gerichtet wird). Vgl. Jubil 1, 20; 15, 33; Test. XII Patr. Rub 2 f.; Sim 5; Levi 19; Dan 1; 4 f.; Napht 2; Jss 6; Seb 9; Jos 20; Benj 3; ferner Asc. Jes 2, 4; 3, 11 u. 13; 4, 2. 4. 14; 5, 5; endlich Orac. Sib. (ed Geffcken) 2, 167; 3, 63. 73. — Die Etymologie ist sehr umstritten (vgl. Gesenius, Thes. s. v. und The Jewish Encyclopedia II, 658). In bezug auf die Form des Namens gehen zu unserer Stelle die Quellen auseinander: in den maßgebendsten Zeugen findet sich *Βελίαρ*, außerdem aber *Βελίαν, Βελίαβ* und endlich auch *Βελίαλ*. In den oben zitierten Stellen der Testamente steht überall *Βελίαρ*; in den Jubiläen 1, 20 bĕlhōr nach Littmanns Transkription, 15, 33 Beliar; in der äthiopischen Rezension der Ascensio Jes. (ed Dillmann 1877) steht überall Beriab; die Oracula Sib. geben *Βελιαρ* (nur die Gruppe *Φ* der Zeugen schreibt 2, 167 und 4, 63 *Βελίας;* 3, 73 *Βελίηρ*). Syrische Lexikographen

haltens der Glieder gegenüber dem Heilswerke Gottes und im engen Zusammenhang mit letzterem hinsichtlich d) der Heiligkeitswürde die dem einen Bereiche eignet und ihn den Lebensäußerungen des anderen mit ebensolcher Notwendigkeit verschließt, wie es unmöglich ist, etwa in einem Gottestempel Götterbilder aufzustellen, ohne daß dessen Würde als Gottestempel dadurch gestört wird. Mit der letzten der Antithesen ist der Gegensatz insofern auf seinen schärfsten Ausdruck gebracht, als hier Gott selbst und direkt an ihm beteiligt erscheint. Im Anschluß gerade an diese letzte Form wird zunächst das Recht zu solcher energischen Abgrenzung nachgewiesen mit dem Satze [6, **16 b**]: „*Denn wir sind der Tempel des lebendigen Gottes*“ d. h., wie mit Benützung eines Gottesspruchs aus dem AT erklärt und verbürgt wird [6, **16 c—18**]: *wie Gott gesagt hat: wohnen werde ich unter ihnen und wandeln und werde ihr Gott sein und sie werden mein Volk sein.* 16 b ist kombiniert aus Ez 37, 27 und 3 Mo 26, 11 u. 12, ohne genauen Anschluß weder an den Urtext noch an LXX. Nichts ist dem Pl gewisser, als daß diese großen Zusagen sich durch Christum verwirklichen. Dann ist aber gegenüber der Gemeinde dieses Christus auch die Forderung vollberechtigt, die vorher ausgesprochen war. Nicht bloß die Zusage aber, sondern die Forderung selber entspricht den eigensten Worten Gottes, wie Pl nachweist, indem er in Fortsetzung des Zitates fortfährt [6, **17 f.**]: *Darum gehet weg aus ihrer Mitte und sondert euch ab, spricht der Herr, und rühret ein Unreines nicht an so werde ich euch aufnehmen und werde euch Vater sein und ihr werdet mir Söhne und Töchter sein, spricht der Herr, der Allmächtige.* Auch dieser Gottesspruch ist Kombination verschiedener Stellen und zwar 17 a—c frei nach Jes 52, 11 (Jer. 51, 45 = LXX 28, 45; 51, 36), am freiesten aber 17 d und 18 anscheinend nach 2 Sam 7, 14. 8 (vgl. Jes 43, 6; Jer 31, 9 [LXX 38, 9]; 32, 38 [39, 38]; zu εἰςδέξομαι vgl. Micha 4, 6; Hab 2, 5 Jer 23, 3, Ez 20, 41; Zeph 3, 19 f.; Sach 10, 8. 10. Schon in 16 war Pl von der zweiten Person des Pluralis in die erste übergegangen. Jetzt, wo er dem Zitate die abschließende Anwendung folgen läßt, bedient er sich ihrer abermals. Sie mildert die Schärfe des Anspruchs und entspricht dem verbindenden Gefühle der Zusammengehörigkeit, das in diesem ganzen Briefe die Seele des Pl erfüllt und sich

---

schreiben (im Zusammenhang mit ihrer Etymologie? Gesenius a. a. O.?) בליאר (= dominus aëris Herr der Luft). Auch danach ist nicht zu zweifeln, daß *Βελίαρ* in II, 6, 15 die richtige Lesart ist. Woher die Umänderung von Belial in diese jüngere Form kommt, ist nicht sicher festzustellen. Baudissin (RE[3] 2 S. 548) denkt an Erleichterung der Aussprache. In II, 6, 15 wird übrigens *Βελίαρ* um so weniger für „Antichrist“ zu nehmen sein, als eine Beziehung auf diese eschatologische Figur im Kontexte fern liegt und auch in der übrigen Literatur der Antichrist doch höchstens als Inkarnation Beliars erscheint.

mit Nachdruck auch den Lesern immer wieder zu spüren gibt. [7, 1]: *Im Besitze nun dieser Verheißungen* (17 d, 18) *laßt uns, ihr Lieben, uns reinigen von aller Befleckung des Fleisches und des Geistes, indem wir Heiligkeit vollführen in Furcht Gottes.* ἐπιτελεῖν bei Pl immer irgendwie im Gegensatz zu anfangen 8, 6. 11; Gl 3, 3; Rm 15, 28; Phl 1, 8, sonst aber auch = vollziehen Hb 8, 5; 9, 6; 1 Pe 5, 9, hier — in Rückbeziehung auf das παντὸς μολυσμοῦ — von abschließender und vollendender Verwirklichung. ἁγιωσύνη im Anschluß an das vorausgegangene besonders deutlich im Sinne theokratischer Heiligkeit, aber natürlich nicht äußerlicher, sondern innerer Art. Betätigt wird aber diese Heiligkeit, wenn anders der Zusammenhang zwischen 7, 1 und den ersten Sätzen des Abschnittchens in 6, 14 f. nicht aufgegeben werden soll, dadurch, daß keinerlei falsche Verbindung mit Ungläubigen gehegt oder eingegangen wird.

Schon in der Einleitung S. 8 ist dargelegt, welche Bedenken gegen dieses kurze Ganze erhoben worden sind. Von ihnen kommen weder die textkritischen [1]) noch die stilistischen [2]) noch die die paulinische Korrektheit des Inhalts betreffenden [3]) ernstlich in Betracht. Als die Frage, an der sich alles entscheidet, bleibt darum lediglich die übrig, ob 6, 14 ff. nicht ein den Zusammenhang

[1]) Besondere Unsicherheiten in der Textüberlieferung sind: 1. für 17 u. 18 gar nicht vorhanden; 2. in den übrigen Sätzen einerseits nicht in einzigartigem Maße vgl. z. B. 5, 3. 10. 16; 3. andrerseits wohl veranlaßt dadurch, daß es sich um Zitate handelt und dadurch, daß die Bezugnahmen bei den altkirchlichen Schriftstellern gerade auf dieses Absätzchen besonders häufig geschehen; 4. beweisunkräftig auch deshalb, weil die Rezeption des Absatzes, falls er ursprünglich unserem Briefe fremd war, doch unter allen Umständen früher muß stattgefunden haben, als die uns bis jetzt erschlossenen Quellen zu fließen beginnen.

[2]) a) Die Zitationsweise ist zwar einzigartig, erklärt sich aber daraus, daß eben nicht die Schrift, sondern (aus der Schrift) Gott selber zitiert werden will. b) Die Hapaxlegomena sind vorhanden, erklären sich aber aus der Absicht, den Gedanken zu variieren, ja waren dafür unvermeidlich; sie haben aber auch als Hapaxlegomena nichts, was sich mit den Bedingungen für die Bildung des Stils des Pl nicht vertrüge. Umgekehrt aber trägt mindestens 14 a und 7, 1 ein recht paulinisch anklingendes Gepräge, ebenso 16 b (I, 3, 16), und das übrige gibt sich ja großenteils als Zitat. Die Freiheit aber, die dabei waltet, ist sicher nicht gegen die Art des Pl.

[3]) σάρξ und πνεῦμα treten sich auch sonst bei Pl unter Umständen als rein psychologische, nicht-ethische Größen gegenüber Kl 2, 5; I, 5, 5 im Sinne von irdisch-leiblicher Natur und höherer geistiger Natur. Vgl. noch II, 7, 5; 12, 23; I, 5, 3; 7, 34; 15, 39 f. — Ein Widerspruch zwischen 6, 14 ff. und Stellen aus dem ersten Briefe ist sicher nicht in höherem Grade vorhanden als er etwa in I selber obwaltet zwischen 10, 23—33 und 8, 8. — Nestle übrigens (vgl. seine Ausgabe S. 467) möchte, wie es scheint, vorschlagen, in 7, 1 zu übersetzen: laßt uns uns reinigen von jeder Befleckung des Fleisches, indem wir auch (oder: und) Geistesheiligkeit vollführen; wegen sprachlicher und gedanklicher Härte ist das wenig zu empfehlen.

störender Fremdkörper sei. In dieser Hinsicht ist es unmöglich zu leugnen, daß eine direkte Verknüpfung von 6, 13 mit 7, 2 dem Zusammenhang durchaus angemessen wäre. Auch ist nicht zu verkennen, daß *πλατύνθητε* in 6, 13 und *χωρήσατε* in 7, 2 die Aufforderung zu einer Aufschließung des Herzens enthalten, das Zwischenstück dagegen Absonderung und Verschließung fordert, sich also keineswegs glatt in den Zusammenhang einfügt. Allein auch wenn das Stück im Zusammenhang entbehrlich und in gewissem Maße auffallend ist, so folgt daraus noch nicht, daß es ihm nicht angehört. Letzteres würde mit Sicherheit nur dann zu behaupten sein, wenn es dem Zusammenhang widerspräche. Das ist aber doch nicht der Fall. Störend wirkt gewiß 1. daß das Zwischenstück abgesehen von 6, 14a durch die Anwendung der ersten Person Plur. in den beherrschenden Erklärungen des Verf. selber auf den Ton der Selbstermunterung gestimmt ist, während es sich vorher und nachher in 6, 13 und 7, 2 um Bitten an die Leser handelt; 2. daß im Zwischenstück augenscheinlich ein anderer Gesichtspunkt waltet, daß nämlich nicht wie vorher und nachher die Beziehungen zwischen Apostel und Gemeinde, sondern die Beziehungen der „Wir“ zu Außerchristlichem besprochen werden. Ersteres ist freilich nebensächlicher Natur zum mindesten für den Fall, daß das Zwischenstück eben einen allgemeineren Gedanken ausprägt, als er vorher oder nachher ausgesprochen wird, oder daß die in ihm enthaltene Aufforderung die nachherige spezielle als eine etwa zu subordinierende unter sich befaßt. Es kommt also auch in dieser Hinsicht alles auf das s a c h l i c h e Verständnis von 6, 14 ff. an. Das Stück stellt sich nun allerdings auf den ersten Blick dar als eine Erinnerung an die unüberbrückbare Kluft zwischen Christentum und Heidentum (*ἀνομία, Βελίαρ, εἰδώλων*) und als eine Aufforderung, sich von allem Zusammenhang mit dem letzteren zu lösen und dadurch rechte Heiligung zu verwirklichen. Im sonstigen Zusammenhang dagegen handelt es sich um die richtige Durchführung der Beziehungen zwischen Pl und der Gemeinde (gegenüber den Verwirrungen, die etwa aus dem Einfluß agitierender Gegner kommen könnten). Dieser Schwierigkeit scheinen diejenigen sicher zu entrinnen, welche an 6, 14 ff. mit einer der folgenden Voraussetzungen oder mit beiden zusammen herantreten: a) daß zwischen I und II ein so enger Zusammenhang besteht, daß sich 6, 14 ff. aus Rückgriff auf die in I enthaltenen Warnungen vor heidnisch-götzendienerischem Unwesen erkläre (I, 5, 1 ff.; 8, 7 ff.; 10, 14 ff.); b) daß 6, 14 ff. zu dem 6, 1 angeschlagenen Gedanken gehöre und ausspreche, in welcher Weise es die K vermeiden sollten, die Gnade vergeblich zu empfangen. Allein jener Rückgriff innerhalb eines ganz anders gearteten Zusammenhangs hat doch etwas überaus Bedenkliches, und auch bei Verbindung von 6, 14 mit

6, 1 bleibt immer die Frage übrig, weshalb denn Pl seine Warnung gerade nach dieser speziellen Seite entwickelt habe, während doch im bisherigen Verlaufe von II nichts dorthin zielendes vorliege und auch die korrelate den Pl selber betreffende Aussage in 6, 1 und 6, 3 ff. nun, wo sich die Besprechung der Gemeinde zuwendet, auch etwas wesentlich anderes erwarten ließ, etwa eine Ermunterung zu steter Treue oder zu völliger und tätiger Hingabe. Es schadet demnach auch uns nichts, daß uns einerseits durch die Auffassung von einem längeren Abstand zwischen II und I und andrerseits durch die früher begründete Ablösung des Abschnittes 6, 11 ff., ja schon 6, 3 ff. aus dem speziellen Zusammenhang mit 6, 1 jene beiden Hilfsmittel der Erklärung genommen sind. Hätte nun der Abschnitt wirklich und zweifellos den Zweck, vor dem heidnischen Götzendienst zu warnen, dann wäre seine Aufrechterhaltung an vorliegender Stelle allerdings nicht tunlich. Aber aus 16 a folgt das ebensowenig, wie etwa aus 17 c folgt, daß es sich um eine Warnung vor unreinen Speisen handle. Beide Ausdrücke (εἴδωλον, ἀκάθαρτον) sind vielmehr individualisierende und insofern bildliche Bezeichnungen dessen, was hier als Gegensatz zu Christlichem gemeint ist; das, was dem Christentum überhaupt entgegengesetzt ist, wird beschrieben vermittels dessen, was diesem Gegensatz unter Umständen seinen besonderen Charakter verleiht. Damit soll nun aber die durch Pl gegebene Beschreibung des Gegensatzes nicht etwa so verallgemeinert werden, daß aus ihm die spezifische Bezugnahme auf Heidnisches verschwände und es also zuletzt möglich würde, die Antithese auf den judaisierenden Gegensatz zu beziehen, der in K hervorgetreten war. Wäre das möglich, dann wäre allerdings dem Abschnitt seine Stelle unmittelbar gesichert. Allein wir halten angesichts des wirklichen Wortlauts das für ausgeschlossen, obwohl nicht verkannt werden soll, daß jene Gegner in 11, 3 und erst recht in 11, 13 ff. mit dem Satan (Belial) in engste Beziehung gebracht werden. Demnach steht uns also fest, daß es nicht der judaisierende Gegensatz direkt sein kann, den Pl in 6, 14 ff. im Auge hat; daß ferner durch die gewählten Ausdrücke auch dann wenn sie vom kultischen Gebiete hergenommen sind, nur die Schärfe des Gegensatzes überhaupt mit mannigfaltigen Mitteln beschrieben, nicht jedoch gerade das kultische Gebiet als dasjenige bezeichnet wird, auf dem der Gegensatz liegt. Außerdem ist nun der Begriff ἑτεροζυγοῦντες genau zu fassen. Er benennt nicht einfach und überhaupt Berührung oder Gemeinschaft, sondern Verbindung zu gemeinsamer Arbeit und Tätigkeit (oder auch Genuß). Es liegt am Tage, daß die darauf folgenden Fragen nach den oben gegebenen Nachweisen den gleichen spezifischen Inhalt haben: es gibt kein Gut und kein Ziel, auf das hin Gläubige und Ungläubige usw. sich zu gemeinsamer Tätigkeit zusammenfinden

könnten. In den Fragen also entfaltet sich der Begriff ἑτεροζυγεῖν auf die korrekteste Weise, und dieser Zusammenhang ist vielleicht das sicherste Zeichen dafür, daß mit 6, 14a das Folgende überhaupt zusammengehört. 6, 14a selber aber steht ohne allen Zweifel in voller Korrelation mit dem Vorausgegangenen, da es dieses nach der negativen Seite hin fortsetzt: Tut euch weit auf für uns und begebt euch nicht in Arbeitsgemeinschaft mit den Ungläubigen! Wodurch täten die Kor letzteres? Dadurch, daß sie sich (unter dem Einfluß judaistischer Agitatoren?) dem Pl verschlössen. Dann arbeiten sie eigentlich zusammen mit den letzten großen dunklen Gegensätzen, die in der Welt überhaupt vorhanden sind, gegen das Evangelium und gegen Christus: die Vorstellung, daß man bei jener Abschüttelung des Pl vielleicht doch noch Christus diene, ist falsch. Gewiß hat dann Pl diesen Gedanken in viel weiteren Umrissen ausgeführt, als sie zunächst erfordert waren; er verallgemeinert also und daraus erklärt sich der Übergang zur ersten Person Pl sowohl wie die Tatsache, daß der Absatz überhaupt entbehrlich erscheint. Aber andrerseits ist auch nicht zu verkennen, daß die Häufung der Ausdrucksformen dem rhetorischen Schwung, der eben noch in 6, 3ff. machtvoll gewirkt hatte, angemessen ist, sowie daß die Neigung, das Persönliche unter die allgemeinsten und sachlichsten Gesichtspunkte zu rücken, gerade unserem Briefe überhaupt eignet. Demnach wird man es verstehen, daß bis in die neueste Zeit Ausleger immer wieder es für unnötig erachtet haben, das Zwischenstück aus der Stelle, an der es sich von jeher befunden hat, zu verweisen. Der Übergang von 7, 1 zu 7, 2 bleibt aber unter allen Umständen hart und unvermittelt. Die Mahnungen zur Absonderung von dem Un- und Antichristlichen erreichen in 7, 1 ihren Gipfel in einer das eigene Ich des Verf. mit einschließenden Aufforderung von größter Allgemeinheit. Ohne Übergang wird daran in 7, 2 ein wesentlich begrenzterer und speziellerer Wunsch an die Leser gefügt. Nimmt man dazu alles sonst oben Erörterte, so dürfte das größere Gewicht doch auf Seiten der Annahme liegen, daß wir hier ein versprengtes Stück paulinischen Schrifttums vor uns haben. Daß das Ganze der Feder des Pl entstammt, dürfte der stilistisch so charakteristische Anfang in 6, 14a so gut beweisen wie der Schluß in 7, 1. Woher es aber stammt, darüber erübrigen sich alle Vermutungen.[1])

[1]) Nur anhangsweise sei noch bemerkt: 1. daß alle Versuche, das Stück anderswo bei Pl unterzubringen, wenig oder nichts leisten: nach I. 10, 22 (so neuerdings wieder Blaß, Textkritisches zu den K-Br. (BF d. Th X. 1, 1 ff.) paßt es nicht wegen seines mehr ethischen Tons, der sich an die Tätigkeit wendet; in den vorkanonischen allerersten Brief des P an K (so zuletzt Barth, Einleitung usw. S. 44) nicht, weil dort nach I, 5, 9 ff. etwas

[7, 2—4] Schließt sich in der ursprünglichen Gestalt unseres Briefes tatsächlich 7, 2 an 6, 13 an, so wird die in 13 ausgesprochene Bitte mit ihrem eigentümlichen πλατύνθητε unmittelbar erläutert in dem asyndetisch angefügten χωρήσατε ἡμᾶς in 7, 2. χωρεῖν mit dem Akk. (sei es der Person oder der Sache vgl. 1 Mo 13, 6; Jo 2, 6) = Raum geben für etwas, es in sich fassen (sei es räumlich Mk 2, 2, sei es im übertragenen Sinn Mt 19, 11), hier, entsprechend den Bildern in 6, 12 f., von Herstellung vertrauensvoller, inniger Liebesgemeinschaft, dabei aber mit dem Ton schlichter und herzlicher Bitte (ὡς τέκνοις λέγω 6, 13). Was ihrer Erfüllung nicht im Wege steht, besagen die mit anastrophisch wiederkehrender Negation gebauten Sätzchen. Ihr Sinn bestimmt sich näher mit Hilfe des πρὸς κατάκρισιν οὐ λέγω.[1]) Dies kann sich (auch wenn 6, 14—7, 1 schon ursprünglich zu unserem Briefe gehört) nur auf das ganz unmittelbar Vorhergehende beziehen. Es muß also möglich gewesen sein, die Sätzchen 7, 2 b c d so zu verstehen, als ob Pl damit den K eine „Verurteilung" antue. Wie denn? Offenbar dadurch, daß er die Bitte von 7 a durch so eigentümliche Versicherungen begründete. Denn damit sagt er ja, was geschehen sein müßte, wenn die K Grund haben sollten, ihm die Bitte zu verweigern, legt also — für den Fall solcher Verweigerung oder des Zögerns, also überhaupt eventualiter — den K solche

---

ganz anderes, ja gerade das, was hier steht, sicher nicht gestanden hat vgl. Bd. VII, S. 227 ff.; 2. daß das Stück uns, so früh es überhaupt zitiert wird, auch als apostolisches bzw. paulinisches Eigentum zitiert wird, nämlich bei Clem. Al. 539 und 680 und zwar beide Male in der Nachbarschaft anderer Zitate aus II; (Orig. 2, 459); Tert. De pud. 15, ebenfalls in der Nähe anderer Zitate aus II. — Lütgert (a. a. O. S. 80 ff.) glaubt einen neuen Weg gefunden zu haben, die Ursprünglichkeit des Abschnittes an der vorliegenden Stelle zu sichern. Pl warne nämlich die Gemeinde vor den Gefahren, die der gnostisch-libertinistische Freiheitsenthusiasmus der „Christusleute" mit sich bringe. Allein selbst wenn diese Auffassung von den Christusleuten zuträfe, so würde doch der vorliegende Abschnitt immer noch Bedenken herausfordern. Können jene „Christusleute" schlechtweg ἄπιστοι genannt werden? Paßt zu dem zahlenmäßigen Verhältnis, wonach die Christusleute doch sicher eine Minderheit in der Gemeinde bilden, die der Aufforderung in 17 zugrunde liegende Vorstellung: gehet weg aus ihrer Mitte? Und wie sollte man es verstehen, daß gerade an dieser Stelle und ausschließlich an ihr im ganzen ersten Teil des Briefes eine Bezugnahme auf diese Paulusgegner geschähe? Auch das Verhältnis der Stelle zu dem Gesamtzusammenhang wird durch jene eigenartige Auffassung ihres Inhalts nicht verbessert. Vgl. übrigens auch Moffat in Exp. Times 20, 429.

[1]) oder (nach DG it vg Kl . . .) οὐ πρὸς κ. λ., dem Sinne nach beide Formen gleichbedeutend, weil πρ. κ. οὐ λέγω zu verstehen ist nach Weise der Fälle, wo etwa die dem Sinne nach durchaus zum Infinitiv gehörige Negation doch der Stellung nach zum regierenden Verbum gezogen ist Kühner-Gerth II, 180. Vgl. auch I, 2, 2; 15, 51; Eph 4, 29 und oben S. 231 zu 5, 4.

Vorwürfe gegen ihn in den Mund. Indem er das aber tat, konnten die K in der Tat — namentlich bei nachwirkender Empfindlichkeit — darin etwas für sie ärgerliches, genauer eine beschämende Verurteilung für sie erkennen, da ja hervortrat, in welchen Gedankenkreisen sie sich offenbarlich bewegen müßten, wenn Pl erst noch bitten muß: *χωρήσατε ἡμᾶς*. Die Sätzchen *οὐδένα* usw. schieben also den K Vorstellungen ins Herz, die sie zwar in Wirklichkeit nicht — oder nicht mehr — haben, die aber Pl supponiert, um sie zu verneinen und so zu zeigen, daß wirklich kein Grund vorliegt, seine Bitte zu versagen. Insofern klingt der Ton der Bescheidenheit, der in *χωρήσατε* hervortritt, hier deutlich nach — ob man sagen darf, mit einer Beimischung scherzhafter Selbstironie? (An Vorwürfe zu denken, die etwa von seiten der Gegner in K gegen Pl laut geworden wären, ist danach in dem Zusammenhang kein Grund; es entspräche das auch wenig der Übergangsstelle, an der wir uns befinden, wenig auch dem Ton der Herzlichkeit, der hier waltet.) Eben aus jenem Zweck erklärt sich auch völlig die Wahl der so allgemeinen Begriffe *ἀδικεῖν* und *φθείρειν*: aus entfernten Stellen nähere Bestimmung für sie heranzuholen ist deshalb durch nichts veranlaßt (und für uns wenigstens hinsichtlich I ausgeschlossen). Die Ausrufe stehen nach dem allen in einer Art Litotes nicht sowohl der Form als des Gedankens, indem die an sich mögliche Aussage (*χωρήσατε ἡμᾶς*, denn es besteht dafür der dringendste Grund) abgeändert ist auf ein Minimum (fasset uns; denn es besteht ja dafür kein Hindernis). Daß nun Pl mit solchen Bemerkungen gewiß nichts die Kor Verurteilendes sagen will, begründet 3 b durch eine Erklärung von besonderer Herzlichkeit. Soll darin aber ein wirklicher Grund dafür liegen, daß sein j e t z t gesprochenes Wort nicht mißdeutet werde, so muß natürlich auch etwas, was dieser G e g e n w a r t angehört, darunter gemeint sein, d. h. Pl muß eine Äußerung oder Äußerungen des v o r l i e g e n d e n B r i e f e s im Auge haben (*προείρηκα* steht also wie in den Papyrusbriefen *προειρημένος* = der eben genannte Berl. Gr. Urk. 909, 19, *προγράφειν* z. B. Tebt. Pap. 283, 18 *τὸν προγεγραμμένον Π.* = den vorhin erwähnten P., vgl. 300, 17: ebenso unendlich oft *προκείμενος*. Gegenteil davon ist *ὑπογράφειν*, *ὑποκεῖσθαι*). So mag man zunächst wohl an die herzlichen Versicherungen von 6, 11 ff. denken. Aber dort fehlt doch das gerade besonders charakteristische Moment, das in *εἰς τὸ συναποθανεῖν καὶ συζῆν* steckt. Will man zu diesen Infinitiven ein Subjekt ergänzen, so natürlich nicht *ἐμέ*, sondern nach *ἐστέ* ein *ὑμᾶς*, noch richtiger aber wohl ein „wir“. Pl hat es aber weggelassen, weil ihm mit dem „z u s a m m e n sterben usw.“ schon alles gesagt war. *εἰς τὸ* usw. bezeichnet die Wirkung, an deren Intensität man die Energie des *ἐν καρδίᾳ εἶναι* abzumessen vermag: dieses selbst aber ist bild-

licher Ausdruck für die Innigkeit der Gemeinschaft und willigen Anerkennung, die stattfindet. Wo hat Pl dann etwas dem verwandtes gesagt? Nichts (weder 2, 4 noch 3, 2 oder 4, 10. 15) berührt sich mit 7, 3 so eng wie 5, 14. Denn auch da hat Pl davon geredet, daß er sein Verhältnis oder Verhalten zu den K sich dadurch bestimmen lasse, daß sie alle miteinander gestorben sind und auch für ihr Leben gleiche grundlegende Bedingungen haben. Daran erinnernd erklärt also Pl jetzt, die K zu verurteilen liege ihm fern, da sie doch in seinem Herzen eine Stellung einnähmen, die sich danach bemesse, daß sie miteinander immerfort jene Gemeinschaft tiefster Art des Sterbens (Gestorbenseins) und des Lebens verwirklichen. Also [7, 2—3]: *Habt Raum für uns. Wir haben keinem Unrecht getan, haben keinen verderbt, haben keinen ausgezogen. Behufs Verurteilung sage ich das nicht. Denn ich habe ja vorhin (erst) erklärt, daß ihr uns im Herzen drinnen seid zum Miteinandersterben und Miteinanderleben.* Zum kühnen ἐν ταῖς καρδίαις ἐστὲ vgl. wohl Jer 23, 26; Jes 57, 11. Wie ferne er aber tatsächlich mit seiner Bemerkung von jenem κατακρίνειν sei, bestätigt er endlich auch dadurch, daß er die wirkliche Stimmung angibt, die ihn erfüllt [7, 4]: *Große Zuversicht beseelt mich euch gegenüber, viel Rühmens erfüllt mich über euch. Ich bin voll von Tröstung* (vgl. S. 27), *ich fließe über von Freude bei all unserer Bedrängnis.* Zu παρρησία vgl. S. 160 A. 1. Der Artikel steht bei παρακλήσει bzw. χαρᾷ, um auszudrücken, daß es eben gerade die Ermunterung bzw. Freude sei, auf die es im vorliegenden Falle ankommt, die also über sein Verhältnis zu den K entscheidet. Näher bestimmt wird das alsbald durch die Ausführungen in 5 ff. Hier erhellt auch, was unter der θλῖψις gemeint ist — die μάχαι usw. in Mazedonien. Wenn aber so 7, 4 seine Erklärung gewinnt durch das, was von 7, 5 an folgt, so ist damit wirklich der Übergang vollzogen zu dem neuen Abschnitt, der sich als solcher wie die drei ihm vorangegangenen dadurch zu erkennen gibt, daß er einen Moment der jüngsten Vergangenheit zum Ausgang nimmt und zwar eben den, zu welchem nach 1, 8 mit 15 und 2, 12 nun die Besprechung notwendig fortschreiten mußte. Leicht fühlt man aber auch diesem Übergange ab, mit welcher Herzlichkeit und Innigkeit Pl der Gemeinde die Hand entgegenstreckt, aus einer wie freudigen Erhebung seines Innern seine Rede Klang und Farbe nimmt.

4. Die große Freude in Mazedonien 7, 5—16.

Kai an der Spitze von 7, 5 fügt entweder an 7, 4 ähnlich wie in 5, 2 vgl. S. 221 f. eine neue Tatsache an, die zur Erläuterung dient (γάρ), oder es erinnert, was der Disposition des Ganzen

recht angemessen sein dürfte, an den Anfang des letzten Abschnittes 2, 12 und fügt also der Unruhe in Troas etwas ähnliches aus Mazedonien an, wie denn auch *ἄνεσιν ἔσχηκεν* direkt an 2, 12 anknüpft. Der Unterschied des jetzigen Numerus gegen den dort gebrauchten beweist um so weniger etwas dagegen, als in Kap. 7 überhaupt und ebenso überall sonst der Singular und Plural fast beständig miteinander wechseln, wohl indem bald das spezifische und individuelle Verhalten des Pl, bald das ihm und allen an seinem Verhältnis zu K beteiligten, also insonderheit ihm und dem Timotheus als dem Mitverfasser des Briefes Gemeinsame in den Vordergrund tritt. Der Spannungszustand, in welchem Pl Troas verlassen hatte, setzte sich also in Mazedonien fort. *ἡ σάρξ* ist die menschliche Natur, sofern sie den Bedrängnissen unterworfen und ihnen zugänglich ist, also in ihrer natürlichen Schwachheit, hier schon wegen *ἄνεσιν* und nicht minder wegen *φόβοι* das Stimmungs- und Empfindungsleben, also das Seelische mit umfassend. Zu *ἐν παντί* vgl. S. 199. Die Fortführung des Hauptsatzes geschieht in 5 b anakoluthisch und doch durchaus unmißverständlich durch ein schilderndes Partizipium vgl. zu 5, 12 S. 248 A. 2. Der Gegensatz von *ἔξωθεν* und *ἔσωθεν* ist an sich vielleicht mehrfacher Auslegung fähig, bestimmt sich aber selbstverständlich nach seiner Umgebung, hier also nach dem Begriff *σάρξ*: also was von außen, nämlich aus der Umgebung des Menschen in jedem Sinne, und was von innen, also aus dem Gemüte, an die *σάρξ* herankommt, ganz übereinstimmend mit dem Unterschied von *μάχαι* und *φόβοι*. Die *μάχαι* entsprangen nicht aus den inneren Zuständen der makedonischen Gemeinden, da darüber Pl ja ganz erfreut urteilt, vgl. 8, 1 ff.; also flossen sie wohl aus der Stellungnahme der nichtchristlichen Bevölkerung gegen die Predigt des Evangeliums. Die *φόβοι* geben sich aus dem ganzen Verlaufe von Kap. 7 deutlich genug zu erkennen, nämlich als die Besorgnis in Beziehung auf K, auf die Wirkungen des Zwischenbriefes und der Reise des Titus dorthin. Eben in dem Unterworfensein unter diese äußeren und inneren Verhältnisse bestand die *ταπεινότης* des Pl, von der in 6 die Rede ist. Aber an ihr erfüllte sich auch jetzt ein Gesetz höheren, nämlich göttlichen Willens vgl. Jes 49, 13; 66, 2; Ps 119, 50; 113, 6; 138, 6: Gott, der ein Feind der Stolzen ist, zu den Niedrigen aber sich freundlich herunterneigt, hat diese seine stetige Eigenschaft (*ὁ ταπεινῶν κτλ.*) auch an Pl bewährt. Der Hinweis darauf in 6 wird durch die Abtrennung des Partizipiums von dem regierenden Substantivum und durch die Wiederholung des Artikels vor letzterem (*ὁ θεός*) besonders akzentuiert. In 7 steht *ἀναγγέλλων* außerhalb syntaktischer Rektion, falls es in den Hauptsatz gezogen werden soll. Es deshalb mit dem Nebensatze zu verbinden, also mit *παρεκλήθη*, ist jedoch durchaus abzulehnen, weil das zu Künstelei führt, als habe Pl

sagen wollen: Titus wurde getröstet, indem er berichtete usw., als ob er seine Tröstung erst oder wieder während des Berichtens gefunden und sie nicht vielmehr als bleibende und wirkliche schon aus K mitgebracht hätte. Also ist ein Anakoluth anzunehmen, nicht so zwar, als ob statt *ἀναγγέλλων* einfach *ἀναγγέλλοντος* als Näherbestimmung zu dem vorausgegangenen und zu *παρακλήσει* zu wiederholenden *αὐτοῦ* stehen sollte, weil das auf den gleichen vorhin abgelehnten Gedanken zurückführen müßte, sondern so, daß statt *ἀναγγέλλων* eigentlich ein Genitivus absolutus *αὐτοῦ ἀναγγέλλοντος* gesetzt sein müßte. Also [7, 5—7]: *Denn auch als wir nach Mazedonien gekommen waren, gewann unser Fleisch keine Ruhe, sondern wir waren in lauter Bedrängnis: von außen Kämpfe, von innen Befürchtungen. Allein er, der die Niedrigen tröstet, Gott, tröstete uns durch die Ankunft des* (in Sachen des Zwischenbriefes usw. nach Korinth gegangenen und längst zurückerwarteten vgl. S. 124) *Titus, nicht allein aber durch seine Ankunft, sondern auch durch die Tröstung, mit der er über euch* (vgl. 1 Th 3, 10) *war getröstet worden, — indem er uns berichtete von eurer Sehnsucht* (scil. nach uns, uns zu sehen und unsere Gemeinschaft zu genießen), *von eurem Wehklagen* (über die im Zwischenbrief besprochenen Geschehnisse vgl. S. 105 ff.), *von eurem Eifer für uns* (nämlich uns zu entschädigen oder zu begütigen für das uns Angetane), *so daß ich vielmehr in Freude geriet* (statt zu trauern oder bloß getröstet zu werden; so wird *μᾶλλον* aufzufassen sein, da ja die in 8f. folgende Begründung auch nicht von einem besonderen Grade von Freude, sondern überhaupt von Freude als unerwarteter Lebenserscheinung spricht).

Von dem Satzgefüge in 8 und 9 sind nur Anfang und Schluß textkritisch sicher und sachlich klar, das Mittelstück aber (*εἰ . . . ὑμᾶς*) weder einhellig überliefert [1]) noch von den Auslegern einhellig konstruiert. Gerade von diesem Mittelstück aber empfiehlt es sich auszugehen. Offenbar liegt hier ein Anakoluth vor, da ja zu *ἡ ἐπιστολὴ ἐκείνη* kein Prädikat nach dem Zwischensätzchen *εἰ καὶ . . . ἐλύπησεν ὑμᾶς* nachfolgt. Diese Störung der Konstruktion los zu werden, nahm man entweder *εἰ καὶ πρὸς ὥραν* (Bengel) oder *εἰ καὶ* für sich allein als konzessiven Zwischensatz (Hofmann)

---

[1]) B liest nach dem zweiten *εἰ* ein *δέ*, trennt also damit das Sätzchen deutlich vom Vorhergehenden ab und macht es zum Vordersatz — ob für *βλέπω* oder für *χαίρω*? — B und Db lesen *βλέπω* ohne *γάρ* (vulg. in offenbarer Korrektur *βλέπων*), ohne doch damit zu verraten, ob sie *βλέπω* als Hauptsatz oder als Parenthese verstehen wollen. Daß dieses *γάρ* falsch sein müsse, weil für B und D kein Grund vorhanden gewesen wäre es zu streichen (Schmiedel), wird man — ganz abgesehen von der Möglichkeit eines Versehens — nicht behaupten können; denn B las ja vorher *εἰ δέ*, nahm das also als Vordersatz und konnte daher *γάρ* recht wohl lästig finden.

und ließ den ὅτι-Satz selber lauten ὅτι ἡ ἐπ. ἐκ. (πρ. ὥ.) ἐλύπησεν ὑμᾶς. Im ersteren Falle: ich sehe, daß jener Brief euch, wenngleich nur auf kurze Zeit, betrübt hat; im zweiten: ich sehe, daß jener Brief, wenn überhaupt, so doch nur auf kurze Zeit betrübt hat. Bei der ersten Fassung liegt der Nachdruck auf der Feststellung, daß der Brief wirklich Betrübnis bewirkt hat. Dies dient dem εἰ καὶ μετεμελόμην zur Begründung und bildet also, je nachdem man dies als Anhängsel zu 8a oder als Vordersatz nimmt, entweder eine nachfolgende Grundangabe oder eine Parenthese, und νῦν χαίρω ist der eigentliche Hauptsatz. Bei der zweiten liegt der Nachdruck auf der Feststellung, daß die Betrübnis bloß vorübergehend war, und mit dieser Feststellung bringt der Satz den Grund für οὐ μεταμέλομαι, und εἰ καὶ μετεμελόμην gehört daher auf jeden Fall zu 8a. Gegen die erstere Fassung spricht nun unter allen Umständen 1. die geringe Deutlichkeit der Ausdrucksweise; 2. die Schwierigkeit, von da aus den asyndetischen Übergang zum Hauptsatze νῦν χαίρω zu begreifen statt eines: ἀλλὰ νῦν χαίρω usw.; 3. und vor allem folgendes: βλέπω (γάρ) usw. kann nicht den Grund angeben für μετεμελόμην. Daß nämlich dieses als ein wirkliches Präteritum (und nicht als Irrealis der Gegenwart) zu verstehen ist, beweist das Verhältnis zu οὐ μεταμέλομαι und ebenso das zu νῦν χαίρω. Ist aber μετεμελόμην wirkliches Imperfektum, so kann es nicht durch etwas, wovon Pl sagt, daß er es jetzt in der Gegenwart vor Augen habe (und zwar vermöge der jüngsten Nachrichten des Titus), begründet werden. Mithin ist sowohl jene Abtrennung des εἰ καὶ πρὸς ὥραν aufzugeben als auch die Verbindung von βλέπω speziell mit μετεμελόμην abzulehnen, und also zunächst das sicher, daß εἰ καὶ μετεμελόμην zu 8a gezogen und demnach auch die Lesart εἰ δέ abgelehnt werden muß. Die Hofmann'sche Fassung entspräche sachlich besser als jene andere dem Zusammenhang: ich bereue nicht, denn ich sehe, daß die Betrübnis nur eine zeitweilige war. Allein auch gegen sie ist einzuwenden 1. die Undeutlichkeit des Ausdrucks, 2. die beispiellose Einzigartigkeit in der Verwendung des εἰ καὶ, 3. ein gewisser Mangel des Gedankens an Beweiskraft; denn daraus, daß eine von jemandem angerichtete Betrübnis nur eine zeitweilige war, folgt noch nicht, daß er sie nicht zu bereuen braucht: die Zeitdauer ist eben überhaupt kein Moment, das, sei es im vorliegenden Fall sei es irgend sonst, über Recht oder Unrecht des λυπεῖν entscheiden könnte. Wir sind also genötigt, ἐλύπησεν mit εἰ καί zu verbinden. Damit ist zugegeben, daß der ὅτι-Satz halb abgebrochen und ohne Verbum zu Ende geht. An Stelle seines Schlusses (etwa: daß jener Brief schließlich doch eine gute Wirkung geübt hat) tritt unter völligem Verlassen der Konstruktion die Aussage νῦν χαίρω usw. Das ist freilich seltsam, wird sich aber dar-

aus erklären, daß Pl jetzt, wo er wieder auf den Zwischenbrief (vgl. S. 95 ff.) und damit auf den heikelsten Punkt seiner Beziehungen zu K zu sprechen kommt (zu τῇ ἐπιστολῇ und zu ἐκείνῃ vgl. das zu 2, 3 über das dortige τοῦτο bemerkte S. 92), auch besonders vorsichtig mit dem Ausdruck ringt, um ja die Empfindungen der Gemeinde zu schonen und vernarbende Wunden nicht zu reizen [7, 8—9a]: *Denn wenngleich ich euch in dem Briefe betrübt habe, so bereue ich das nicht, auch wenn ich es* (vordem einmal — nämlich in der Zwischenzeit der φόβοι zwischen Absendung des Briefes und Rückkehr des Titus) *bereute. Denn* (γάρ ist beizubehalten) *ich sehe, daß jener Brief, mag er euch auch für eine Weile* (Gl 2, 5; Phlm 15; Joh 5, 35) *betrübt haben — in Freuden bin ich jetzt, nicht weil ihr betrübt wurdet, sondern weil ihr zur* (= mit der Wirkung der) *Sinnesänderung betrübt wurdet.* Das Asyndeton bei νῦν χαίρω erkärt sich nun völlig eben aus der Durchbrechung der angefangenen Konstruktion. Wie es sich aber mit diesem so fruchtbaren λυπηθῆναι näher verhalte, besagen die Sätze in 9b—11, deren Zusammenhörigkeit schon äußerlich dadurch gekennzeichnet ist, daß ihnen allen als verbindender Begriff das κατὰ θεόν eignet. Und zwar wird diese nähere Erklärung zunächst gegeben durch den begründenden Hinweis auf den i n n e r e n Sachverhalt, der das λυπεῖν zueinem solchen überhaupt gestaltete, das hinterdrein Freude gestattet; es geschah nämlich κατὰ θεόν. Aus dem Umstande, das ein Absichtssatz nachfolgt, wird zu entnehmen sein, daß dies κατὰ θεόν auch nicht zunächst auf den, an dem etwas geschieht, sondern auf den, von dem her es geschah, bezogen werden muß, daß es also nicht besagt = in der euch angetanenen Betrübnis hat sich (gleichviel, welches unsere Stellung dabei sein mochte) an euch etwas verwirklicht κατὰ θεόν, sondern: daß euch Betrübnis angetan wurde, das geschah schon unsererseits κατὰ θεόν. κατά mit dem Akkusativ einer Person benennt unter Umständen wohl einfach den Bereich, in welchen hinein oder über welchen hin sich eine Sache erstreckt Rm 7, 22; 14, 22; auch 1 Pe 4, 14 nach dem text. rec. In anderen Fällen dagegen drückt es eine logische Beziehung aus, vermöge welcher die mit κατὰ verbundene Person gestaltend und normierend auf das Sein oder die Tätigkeit eines andern einwirkt, einen inneren und geistigen Zusammenhang, eine Gemeinschaft der Modalität zwischen sich und dem anderen schafft vgl. 11, 17; Gl 4, 28; Rm 15, 5; Eph 2, 2; 4, 24; Kl 2, 8; 1 Pe 4, 6; 5, 2. Jenes λυπηθῆναι also, das Pl den K antat, tat er ihnen so an, daß Gott dafür maßgebend war, nicht Ehrgeiz noch Leidenschaft noch weltliche Interessen also nach göttlichen Normen, in gottgewirktem Wollen, in Auswirkung göttlicher Kraft. Mit drastischer Wendung besagt dann der Finalsatz, daß das geschehen sei, nicht um Nachteil und Verlust

anzutun, sondern um sie abzuwehren. Zu *ζημιωθῆναι* vgl. I, 3, 15; Phl 3, 8, auch Prov. 19, 16; 22, 3. *ἐν μηδενί* wird hier nicht anders zu nehmen sein wie 6, 3. Denn es instrumental (= durch nichts, Hofm.) zu verstehen, ergäbe den schiefen Gedanken: ihr solltet durch nichts, was wir taten, Schaden leiden, und darum betrübten wir euch — schief, weil damit ja die Notwendigkeit des *λυπηθῆναι* überhaupt noch in keiner Hinsicht begründet wäre. Sagt aber Pl: ihr wurdet betrübt, damit ihr in keinem Punkte Schaden erlittet, dann ist allerdings schon ausgesprochen, daß ohne jenes *λυπεῖν* den K — natürlich unter den obwaltenden Verhältnissen — in irgendeinem Punkte ein Schaden erwachsen wäre. Welcher, das sagt sofort 10 in einem allgemeinen Satze und 11 bestätigt das durch den Nachweis aus der jetzigen empirischen Wirklichkeit [**7, 9 b—11**]: *Betrübt wurdet ihr nämlich gemäß Gotte, damit ihr in keinem Punkte Nachteil erlittet von uns her. Denn die gottgemäße Betrübnis bewirkt eine Sinnesänderung zum Heile, die man nicht bereut; die Weltbetrübnis aber wirkt Tod. Denn siehe, eben dieses gemäß Gotte Betrübtwerden — wie stark ist doch das Streben, das es euch hervorbrachte, wie die Verteidigung, wie der Unwille, wie die Furcht, wie die Sehnsucht, wie der Eifer, wie die Ahndung? Mit allem tatet ihr dar, daß ihr rein seid gegenüber dem Vorfall.* [1]) Entsprechend dem Zusammenhang mit 9 b ist auch *λύπη* hier zu nehmen nicht sowohl als Betrübnis, die empfunden wird, wie als Betrübnis, die man antut, also mit dem Vorschlagen des aktiven Moments. Eben deshalb kann von ihr auch gesagt werden, nicht daß sie in Sinnesänderung besteht,[2]) sondern daß sie — natürlich vorausgesetzt, daß sie überhaupt zu ihrer Wirkung gelangt — Sinnesänderung hervorbringt, weil ja das in dem *λυπεῖν* enthaltene göttliche Moment seiner Natur nach den Menschen ablösen will von der sich immer vordrängenden schlecht menschlichen Art (Ephraem: occultam mortificationem vivificat). Solche *μετάνοια* bildet aber einen wirklichen Gewinn, weil sie schließlich zum Heile führt. (*σωτηρία* ohne Artikel, aber doch in dem spezifischen religiös-messianischen Sinne 1 Th 5, 8; 2 Th 2, 13; Rm 1, 16; 10, 1. 10.) *ἀμεταμέλητος* paßt der ganzen subjektiven Natur des zugrunde liegenden Begriffes *μεταμέλεσθαι* nach vgl. v. 8 weniger zu der den Menschen

---

[1]) Nach *λυπηθῆναι* setzen ein *ὑμᾶς* ein א^cDKLP, it, vg, syr[1 u. 2] — aber vor dem folgenden *ὑμῖν* überflüssig und stilistisch breit. *ὑμῖν* ohne *ἐν* (trotz א^cCGPg syr), weil so weniger geläufig; aus gleichem Grunde wird auch das *ἐν* vor *τῷ πράγματι* zu verwerfen sein.

[2]) Das Wort *μετάνοια* hat an sich mit Betrübnis auch im Sinne der Reue gar nichts zu tun, sondern konstatiert einfach die Veränderung der Anschauung, der Auffassung, Absicht. Vgl. (neben den bei Heinrici zusammengestellten Belegen für den philosophischen Gebrauch des Worts) als Beispiel für den vulgären Berl. Gr. Urk. 836. 5: *νῦν ἐν μετανοίᾳ γενόμενοι* = nachdem sie jetzt ihre Anschauung geändert haben.

objektiv sich darbietenden σωτηρία als zu μετάνοια (so schon die Griechen — die Abendländer und Syrer verbanden es mit salutem und übersetzten stabilem (d, g), quae non mutatur (Pesch.), impoenitenda (Aug. Serm. 254, 2)) und bildet neben εἰς σωτηρίαν ein zweites charakteristisches Kennzeichen der aus der λύπη κατὰ θεόν hervorgehenden Sinnesänderung: eben weil sie zum Heile führt, darum wird sie in Zeit und Ewigkeit nicht bereut und nicht zu bereuen sein. So zielt im Grunde alles in 10a daraufhin zu sagen, daß ἡ κατὰ θεὸν λύπη, die also, in der der göttliche Gegensatz gegen die Sünde und das Fleisch sich auswirkt, auf dem Wege über die Sinnesänderung zum Heile führt. In ihr volles Licht wird aber diese Tatsache erst recht gestellt durch 10b. Im Gegensatz zu σωτηρία ist hier θάνατος kompendiarischer Ausdruck alles dessen, was an Verderben der ungebrochenen Sünde nachfolgt. ἡ τοῦ κόσμου λύπη aber ist die Betrübnis, die die Welt jemandem antut, wenn sie ihn anleitet, in bezug auf sein Sein und Erleben die κατ᾽ ἐξοχήν weltlichen Gesichtspunkte anzuwenden, darnach ihren Wert als Freude oder Leid zu bemessen und gegebenenfalls nach diesem Maßstab über Dinge, die eintraten, zu trauern. Eine so entstandene Betrübnis reißt in keinem Falle den Menschen im göttlichen Sinne von sich selber los, sondern beläßt und befestigt ihn in seiner Weltbefangenheit, überliefert ihn aber eben damit dem Verderben und einer, wenn diese Wirkung zutage kommt, sicheren und unaufhörlichen Reue. Mit erläuterndem, auf 10a zurückgreifendem γάρ fügt 11a die tatsächliche Bestätigung hinzu. Vorausgesetzt auch hier, daß der Brief, um den sich alles dreht, der Zwischenbrief gewesen ist und daß von ihm gelten darf, was früher S. 95 ff. festgestellt wurde, bestimmen sich die mit immer neu steigerndem, die erfreuliche Vielheit der Wirkung malendem ἀλλά (vgl. I, 6, 11) eingeführten Begriffe näher so, daß σπουδή das lebendige Streben überhaupt benennt, die Angelegenheit zum richtigen Abschlusse zu bringen, ἀπολογία aber die Aufdeckung der mildernden und erklärenden Sachverhalte und Umstände, ἀγανάκτησις den gegen die (den vgl. 2, 5 ff.) individuellen Urheber sich richtenden Unwillen, φόβος die Besorgnis, mit Pl, ja mit Gott in unlöslichen Konflikt zu geraten, ἐπιπόθησις die Sehnsucht, von Person zu Person dem Ap die Sinnesänderung bekunden zu dürfen, ζῆλος den Eifer, alles, was erforderlich sein mochte, zu tun, ἐκδίκησις die gegen den λυπήσας verhängte Rüge und die Bereitwilligkeit zu noch schärferem Vorgehen (2, 6 ff.). Folgt dieser lebhaften Aufzählung dann unmittelbar und asyndetisch ein ἐν παντί nach, dann wird man wohl versuchen dürfen, dieses πᾶν auf eben jene Fülle zurückzubeziehen. Dann muß es aber auch wohl zu συνεστήσατε, worauf es ja auch durch die Wortstellung hingewiesen wird, bezogen werden, weil dieses „Sichdarstellen"

eben in jener Fülle innerer Erregungen geschah. Über den Sinn von ἁγνοὺς εἶναι τῷ πράγματι ist damit freilich noch nichts entschieden. An πράγματι ist einerseits auffallend der (bloße) Dativ, andrerseits undeutlich der Begriff. Denn es kann unter Umständen, ohne einen Gegensatz in sich zu schließen, die Angelegenheit überhaupt bezeichnen, die in Frage steht, Rm 16, 2; I, 6, 1; 1 Th 4, 6; unter Umständen aber auch, sei es im ausgesprochenen sei es im stillschweigenden Gegensatz, dem Anschein oder Vorwand die Wirklichkeit gegenüberstellen (vgl. 2 Mkk 3, 8: τῇ μέν ἐμφάσει . . ., τῷ δέ πράγματι . . .). Wollte nun Pl letzteres, so erklärte er damit, daß die K nur scheinbar an dem Verfall beteiligt gewesen seien. Allein dann konnte er unter gar keinen Umständen so schreiben, wie er in II geschrieben hat. Denn dann mußte er vielmehr erklären, mit seiner λύπη den Kr unrecht getan zu haben. Dann wäre auch gar nicht zu begreifen, wie so denn gerade der ὀδυρμός 7, 7, der φόβος in 7, 11 mit zu den notwendigen und jetzt in ihrer Wirklichkeit erfreulichen Momenten der Wirkung des Briefes gehören sollte. Es wäre endlich zu erwarten, daß Pl besorge, von der ἀγανάκτησις der Kr möchte sich etwas gegen ihn selber richten. πρᾶγμα ist also in jenem allgemeineren, gegensatzlosen Sinn zu nehmen und als Dativ der Beziehung zu verstehen. ἁγνοὺς εἶναι aber kann gleichfalls verschieden aufgefaßt werden, nämlich entweder von einer Reinheit, die mit der Sache nichts zu tun gehabt hat, oder von einer Reinheit, die in bezug auf die Sache jetzt zur Geltung kommt. Im ersteren Fall darf man sich nun aber den Nachweis aus der Wirklichkeit nicht dahin erleichtern, als ob ἁγνούς nur besagen wolle: nicht positiv und aktiv beteiligt (Mey.-H.); dafür ist das Wort zu tief, und falls man mit Mey.-H. an den Frevler von I, 5 denken sollte, so liegt ja am Tage, daß gerade schwächliche Passivität und Duldung es war, deren Pl dort die Gemeinde anklagte; dann kann aber diese Passivität nicht auf einmal jetzt dasjenige sein, um dessenwillen er sie nun für unschuldig erklärt. Es spricht aber gegen jene Fassung ferner: 1. die Erwägung, daß es noch keinen Beweis für Schuldlosigkeit und innere Unbeteiligtheit gegenüber irgendeinem Vorkommnis bildet, wenn man sich hinterher etwa vor dem davon Betroffenen des Vorgefallenen schämt und die etwa direktest daran Beteiligten abschüttelt; 2. daß, wenn Pl hier den Kr alle Schuld absprechen wollte, gar nicht einzusehen wäre, weshalb er kurz vorher Sinnesänderung als die erfreuliche Frucht seines Schreibens bezeichnet hätte. Es wird sich in der Tat empfehlen, das εἶναι nicht im Sinne eines Imperfektums, sondern eines wirklichen Präsens zu nehmen und die ἁγνότης nicht als eine früher vorhandene, sondern als eine durch entscheidenden und willigen Bruch mit dem Vorgefallenen jetzt errungene zu verstehen „gegen-

über" dem in seiner schmerzlichen Bestimmtheit an sich bestehen bleibenden πρᾶγμα. Sie haben sich durch ihr Verhalten seit der Ankunft des Titus so deutlich losgesagt von dem Vergangenen, daß Pl, ihnen und sich zur völligen Erleichterung, ihre ἁγνότης bezeugen kann — das ist die Frucht der λύπη κατὰ θεόν.

Schon der bisherige Verlauf des Kap. 7 ist geeignet, einige gewichtige Tatsachen beizutragen zur abermaligen Prüfung der schon in dem Exkurs zu 2, 4 abgehandelten Frage nach den vor II liegenden Ereignissen. Er bestätigt nämlich zunächst, daß die Beziehungen zwischen Pl und K vor II einmal auf einen ganz besonders kritischen Punkt gelangt waren 7, 5 ff., und daß daran ein Brief des Pl an K mit beteiligt war, der in besonderem Maße Betrübnis schuf, aber auch zu einer wirklichen Sinnesänderung führte. Was es aber um diesen Brief gewesen sei, das bemißt sich nach der Eigenart der ihm und der Tätigkeit des Titus zugeschriebenen Wirkungen, zuerst in 7, 7 und dann in 7, 11. Sie liegt aber darin, daß das Verhalten der Kr gegen Pl umgeschlagen ist und daß der Erfolg dieses Umschlags zutage tritt als ein lebhaftes, gerade auf die Person des Pl und ihre Begütigung gerichtetes Verlangen. Angenommen nun, jener Brief sei mit I zu identifizieren, so entsteht eine deutliche Schwierigkeit. Denn vergegenwärtigt man sich I in der ganzen Mannigfaltigkeit der von ihm besprochenen gemeindlichen Zustände und sucht man sich dann ein Bild davon zu entwerfen, was in K wohl geschehen mußte, wenn I wirkliche Frucht dort schaffen sollte, so würde man sicher, wenn man nicht etwa durch II bereits in diese Richtung gelenkt ist, niemals diese Wirkung gerade auf dem Gebiete der persönlichen Beziehungen der Kr zu Pl zu finden erwarten. Damit bestätigt sich aber aufs neue, daß zwischen I und II eine merkliche Distanz und daß der hier in Kap. 7 (wie in Kap. 2) behandelte Brief ein uns nicht erhaltener Zwischenbrief sei. 7, 12 f. aber vollendet diesen Nachweis.

[7, **12 f.**] Mit ἄρα beginnend scheint der Satz eine Folge oder eine Folgerung aus dem Vorhergehenden ziehen und so zum Abschluß kommen zu wollen, bringt aber in Wirklichkeit eine Tatsache zur Geltung, die von dem Briefe an sich gilt, also aus den Wirkungen des Briefes und dem daraus sich ergebenden Urteil nicht abgeleitet werden kann. Diese logische Inkonzinnität könnte vermieden werden, wenn man 12 im ganzen als Vordersatz zu 13 a ziehen und dem ἄρα also eine Beziehung auf dieses jetzt für die Gegenwart geltende Ergebnis geben wollte; es müßte dann οὐχ ἕνεκεν . . . θεοῦ als eine Art zwischensätzlicher Bemerkung angesehen werden. Indessen würde sich in diesem Falle schwer ein konzessives (εἰ καί) Verhältnis zwischen dem Vordersatz (εἰ κ. ἔγραψα) und dem Nachsatz (παρακεκλήμεθα) nachweisen lassen, und in

stilistischer Hinsicht wäre eine gewisse Schwerfälligkeit unverkennbar. Darum dürfte es das richtige sein, mit οὐχ ἕνεκεν den Nachsatz zu beginnen, in den hinein natürlich dann aus dem Vordersatze ein ἔγραψα zu ergänzen ist, so daß Pl erklärt: Wenn ich auch geschrieben habe, so geschah es doch nicht zu dem und jenem, sondern zu einem ganz bestimmten Zweck; deshalb sind wir, nachdem nämlich dieser Zweck tatsächlich erreicht ist, beruhigt. Das ἄρα umfaßt dann freilich auch jetzt, wenngleich nicht in syntaktischem, so doch in logischem Sinne auch 13 a. Worauf nun diese Umgrenzungen des Zweckes zielen, das kann aus dem Begriffe des ἀδικήσας oder ἀδικηθείς in 12 b für sich nicht wohl mit Sicherheit ermittelt werden. Denn die Tragweite dieser Worte schwankt auch bei Pl zwischen juridischem Phlm 18; I. 6, 7 f.; Mt 20, 13 und ethisch-religiösem bzw. allgemein-menschlichem Gl 4, 12; Kl 3, 25; I, 6, 1. 9; Rm 1, 18. 29; 2, 8; 3, 5; 6, 13; 3, 5 u. 9, 14. Wohl aber erscheint die positive Zweckangabe in 12 c als eigentümlich genug bestimmt, um ein deutlicheres Urteil zu erlauben.[1]) Charakteristisch ist dabei einmal schon das φανερωθῆναι, weil es das Urteil einschließt, der Brief habe nicht einen Eifer erst erzeugen, sondern den latent schon vorhandenen ans Licht bringen sollen. Charakteristisch ferner das durch seine näheren Bestimmungen so sehr hervorgehobene Subjekt und zwar insofern vor allem, als auch hier das Moment der persönlichen Anteilnahme der K an Pl aufs stärkste hervortritt. πρὸς ὑμᾶς und folglich auch ἐνώπιον τοῦ θεοῦ kann freilich aus logischen Gründen nicht mit dem Subjekt sich verbinden, gehört also zu φανερωθῆναι vgl. 11, 6 εἰς ὑμᾶς. (Als Nebenbestimmung zu dem zu ergänzenden ἔγραψα — wie B. Weiß will — wäre πρὸς ὑμᾶς das überflüssigste Ding von der Welt.) Es sollte also durch den Brief in der Richtung auf die Leser selber, bei ihnen oder vor ihnen der Eifer ans Licht gebracht werden, der sie in bezug auf Pl beseelte, so zwar, daß Gotte selber dies zur Wahrnehmung sich darstellte und damit die Angelegenheit ihren höchsten Ernst und Weihe empfing. Man fragt sich freilich, welcher Gegensatz bei diesem eigentümlichen πρὸς ὑμᾶς vorschwebt, welche Vorstellung damit abgelehnt werden soll. Darauf bleiben alle die ohne Antwort, welche jenen Gegensatz nicht in dem negativen οὐχ ἕνεκα . . . zu finden wagen. Versucht man das aber, dann ergibt sich der Gedanke: nicht das war zwar der Zweck des Briefes, daß der

---

[1]) Daß bei der Häufung der Pronomina personalia Textvarianten auftreten, ist zu erwarten. Wir unterscheiden vier: a) τὴν σπουδὴν ὑμῶν τὴν ὑπὲρ ἡμῶν πρὸς ὑμᾶς; b) τ. σπ. ὑμῶν τὴν ὑ. ὑμῶν πρ. ὑ.; c) τ. σπ. ὑμῶν τὴν ὑ. ἡμῶν . . .; d) τ. σπ. ἡμῶν τὴν ὑ. ὑμῶν . . . a und d würden sich beide dem Gedanken nach halten lassen; aber a hat die weitaus beste Bezeugung und ist auch innerlich am originellsten.

Eifer der K ans Licht kommen sollte in Richtung auf den ἀδικήσας noch auch in Richtung auf den ἀδικηθείς, wohl aber daß bei und an ihnen selber dieser Umschwung sich geltend mache — genug, daß ihn Gott wahrnimmt. In bezug auf den ἀδικήσας stimmt dieser Gedanke ganz und gar mit der von Pl in 2, 4 ff. eingenommenen Haltung. Aber wer ist der ἀδικηθείς? Läßt man sich von dem latenten Gegensatz leiten, auf dem πρὸς ὑμᾶς beruht, so kann es nur sein oder wenigstens so ist es am besten Pl selber — ganz in Übereinstimmung mit der Tatsache, daß auch an allen tatsächlichen Wirkungen des Briefes hervorgehoben wird, wie die Haltung der Kr zu Pl sich durch ihn gestaltet habe. Mithin erklärt Pl zum guten Abschluß der Sache [**7, 12 u. 13a**]: *Mithin — wenn ich euch auch geschrieben habe, so tat ich's nicht wegen dessen, der das Unrecht verübte, auch nicht um deswillen, dem es angetan ward, sondern damit bei euch vor Gott euer Interesse an uns ans Licht komme. Deshalb sind wir gesträstet* (nämlich gegenüber der früher empfundenen Besorgnis um den Brief sowohl wie überhaupt um die Gemeinde, weil ja nunmehr, wie Titus berichten konnte, jener Zweck in erfreulichster Weise erreicht ist). Die Annahme, Pl nehme hier Bezug auf die Regelung des blutschänderischen Frevels in I, 5, stößt angesichts dieser Erklärung erneuert auf die ernstesten Bedenken: 1. in I, 5 ist gerade ein recht deutlicher Eifer in bezug auf die Person des Frevlers wahrzunehmen; 2. auch wenn man zugeben wollte, daß unter dem ἀδικηθείς etwa der durch jenen Frevel verletzte Vater verstanden werden könne, so müßte nach II, 7, 12 doch angenommen werden, daß von diesem ἀδικηθείς und der Verletzung seiner Rechte bzw. der Wiederherstellung seiner Ehre irgendwie in dem vorausgegangenen Briefe die Rede gewesen sei; andernfalls wäre ja die jetzige Negation ganz zwecklos; in I, 5 ist aber keine Spur von solch einer Bezugnahme vorhanden; 3. die Hervorhebung der σπουδὴ ὑμῶν ὑπὲρ ἡμῶν ist innerhalb jenes den Pl doch in seiner Person selbst gerade nicht berührenden Vorkommnisses ganz unveranlaßt. Wohl aber fügt sich 7, 12 durchaus mit unseren früheren Ermittelungen über die dem Zwischenbrief zugrunde liegende Angelegenheit zusammen. Der ἀδικήσας ist der, der in der Gemeinde mit der Forderung der Ablösung von Pl hervorgetreten war, der ἀδικηθείς ist Pl, sofern er von dem in dieser Forderung liegenden objektiven Unrecht betroffen wird. Daß er aber von sich so in der dritten Person redet, begreift sich völlig aus dem Gegensatz zum ἀδικήσας und war für den Leser ohne weiteres und noch dazu angesichts des ἕνεκεν τοῦ φανερωθῆναι usw. völlig verständlich. Er konnte aber auch dies ἕνεκεν τοῦ ἀδικηθέντος verneinen, weil es ihm in der ganzen Angelegenheit nicht auf seine Person, sondern auf die Gemeinde und damit überhaupt auf das

Werk Christi und Gottes angekommen war. Indem er endlich von φανερωθῆναι τὴν σπουδὴν . . . spricht und also den Gedanken ausdrückt, daß der Zusammenschluß der K mit Pl nicht wirklich schon von ihnen sei aufgegeben, sondern nur in die Latenz gestellt gewesen, wendet er auf den Vorfall die ganze versöhnte und wohlwollend versöhnende Beurteilung an, die er im gesamten bisherigen Verlaufe des Briefes betätigt hat. [1]) Gewiß hat der neu erweckte Eifer, dessen sich Pl freut, seine Richtung auf ihn, den Pl, also den ἀδικηθείς; aber gerade die weiteren Bestimmungen in 12 e haben ja schon zu erkennen gegeben, daß sich Pl dieses Eifers nicht um seinet-, sondern um der Gemeinde und Gottes willen freute.

Gerne fügt schließlich Pl zu dem allem hinzu (ἐπί c. Dat. vgl. Kl 3, 14; Eph. 6; 16 (?); Hb 8, 1), was an sonstiger Anerkennung aus den Verhältnissen der letzten Zeit heraus kann ausgesprochen werden [**7, 13b u. 14**]: *Zu der uns widerfahrenen Tröstung hinzu aber empfanden wir in hohem Maße noch mehr Freude wegen der Freude des Titus, weil sein Geist seitens euer aller erquickt worden ist* (I, 16, 22; Mt 11, 29), *weil* (zweites wieder subordinierendes ὅτι zur Erklärung, worin die Erquickung geschah), *sofern ich ihm etwa zu euren Gunsten Ruhmrediges gesagt habe, ich damit nicht zuschanden ward, sondern, wie wir euch alles in Wahrheit redeten, so auch unsere Prahlrede vor Titus sich bewahrheitete.* εἴ τι verhüllt in seiner kondizionalen For…m die Tatsache, daß Pl tatsächlich mancherlei von den K gerühmt hat, als er den Titus zu seiner ernsten Mission nach K ziehen ließ — denn die große Spannung, die K gegenüber bestand, schloß ja natürlich nicht aus, daß an dem allgemeinen Zustand der Gemeinde und an ihrer Vergangenheit viel Anerkennenswertes empfunden ward. Vgl. 8, 7; I, 1, 5. Mit dem ὡς-Satz aber knüpft Pl dieses Gegenwärtige genau in der schon 1, 17 u. 18 ff. beobachteten Weise der Vertiefung an den (gottbewährten) Wahrheitscharakter seiner den K dargebotenen Verkündigung an. ὑμῖν u. ἐπὶ Τίτου stehen dabei in Wechselbeziehung. Zu ἐν ἀληθείᾳ vgl. LXX Ri 16, 19; 1 Kö 2, 24 und oft. Wie sehr jene καύχησις aber sich bewahrheitet hat, das sieht Pl nicht bloß an den Erzählungen des Titus, sondern an dessen persönlicher Stimmung [**7, 15**]: *Und seine Liebe* (6, 12; Phl 1, 8; 2, 1) *ist in ganz besonderem Maße* (περισσοτέρως in rein

[1]) Auch hier also handelt es sich nicht um eine „Kränkung“ in dem gewöhnlichen persönlichen Sinn des Worts (Schmiedel), sondern um einen ernsten Angriff auf die Stellung des Pl gegenüber K. Entbehrlich sind jetzt auch die früher (vgl. S. 12 ff.) schon berührten vermittelnden Hilfsannahmen, als sei der ἀδικηθείς ein Begleiter oder Gehilfe des Pl (etwa Timotheus), oder als betreffe der Gegensatz des ἀδικήσας und ἀδικηθείς einen Streit zweier kr Gemeindeglieder unter sich (Krenkel).

elativischem Sinne z. B. auch Berl. Gr. Urk. 380, 10; weniger wahrscheinlich komparativisch = mehr als früher oder noch mehr als infolge meines Rühmens) *euch zugewandt, indem er sich erinnert an euer aller Gehorsam, wie ihr mit Furcht und Zittern ihn aufnahmt.* Zum eigentümlichen *τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ εἰς ὑμᾶς* vgl. Dan. (Theod.) 11, 27: *αἱ καρδίαι αὐτῶν εἰς πονηρίαν.* So geht es denn wirklich zum letzten befriedigenden Abschluß des ganzen großen Rückblickes [7, 16]: *Ich freue mich, weil ich in allem guten Mutes sein darf an euch.* (Zu *θαρρῶ ἐν* vgl. Gl 1, 24; 4, 20; Phl 1, 30.) Fortan steht weder der Brief noch die schmerzliche akute Krisis in K zwischen Pl und der Gemeinde. Vom Briefe sind Notwendigkeit und Segen aufgezeigt, die akute Krisis ist (durch Titus) glücklich überwunden. Und mit seinen jetzigen abschließenden Ausführungen hat Pl in versöhnendem Rückblick auch die letzten Reste der Trübung noch beseitigt. Das alte Einvernehmen ist wieder erneuert.

II. Hauptteil (8, 1—9, 15).

Über die Durchführung der Kollekte für die Heiligen.

Schon in I hatte Pl, allem Anschein nach auf eine an ihn gerichtete Anfrage der Gemeinde hin (Bd. VII, S. 468), nähere Anweisungen zur Vornahme der Geldsammlung gegeben, die er offenbar schon früher der Gemeinde ans Herz gelegt hatte. Sie war für die Armen unter den Christen in Jerusalem bestimmt (Rm 15, 26) und wird schon I, 16, 1 einfach als *ἡ λογία ἡ εἰς τοὺς ἁγίους* bezeichnet (vielleicht, um sie dadurch von anderen *λογίαι* innerhalb der Gemeinde zu unterscheiden). Über den Gang dieser Angelegenheit seit I wird sich aus Kap. 8 und 9 alsbald verschiedenes ergeben. Schon von vornherein aber mag erinnert sein, daß alles, was sich nach Kap. 1—7 seit I zwischen der k Gemeinde und Pl zugetragen hatte, die nunmehrige Wiederaufnahme der Sache wichtig und schwierig zugleich erscheinen ließ. Für Pl bestand ja eine gewisse Verpflichtung, dafür zu wirken, daß sich zwischen den Gemeinden aus dem Gebiete des Heidentums und der palästinensischen Christengemeide eine solche Liebesgemeinschaft bilde (Gl 2, 10). Und es lag ihm ohne Zweifel auch persönlich am Herzen, einerseits seine Gemeinden zu einem gewissen Gefühl der Pietät gegen die Muttergemeinde zu erziehen (I, 16, 1 ff.; II, 8, 13 f.:

Rm 15, 27), andrerseits durch einen erfreulichen Ertrag seiner Sammlung den jerusalemischen Christen die weite Ausdehnung und den gottgeschenkten Erfolg seiner Predigttätigkeit zu bekunden. Dabei hatte er aber nicht bloß das Prinzip der vollen Freiwilligkeit des Gebens aufrecht zu erhalten, sondern zugleich auch Interesse und Pflicht, die Ebenbürtigkeit und Selbständigkeit seiner Missionsarbeit zu behaupten. Außerdem war es für ihn natürlich eine Aufgabe von besonders heikler Natur, nun, nachdem die Gemeinde von K sich aus einer schweren Krisis heraus wieder ins Einvernehmen mit ihm gestellt hatte, es dahin zu bringen, daß das Kollektenunternehmen nicht bloß fortgeführt, sondern, wie seine Reisepläne es wünschenswert machten, zu einem baldigen und erfreulichen Abschluß gebracht werde. Ja die Eigentümlichkeit der Lage mußte sich noch steigern, wenn doch etwa die Betreibung jener Kollekte mit Anlaß gegeben hatte oder noch weiter Gelegenheit gab, daß agitatorische Gegner des Pl gegen ihn Vorwürfe der Unredlichkeit erhoben (12, 16) oder etwa auch sie als einen Beweis nahmen für die Superiorität der jerusalemischen Gemeinde und der von dorther kommenden oder legitimierten Missionsprediger (11, 22 ff.). Endlich kam hinzu, daß in dieser Sache auch die mazedonischen Gemeinden tätig gewesen waren und Pl sie den K sogar als Vorbild hinstellen und doch dabei nicht vergessen durfte, daß jene erst jetzt in die Sache hineingegangen waren, die K aber schon länger sich mit ihr zu tun gemacht hatten. Wie Pl unter der Einwirkung aller dieser Umstände vorsichtig und zielbewußt schreibt und nach schmerzlichem Bruche die praktische Arbeitsgemeinschaft zwischen sich und der Gemeinde ins Werk setzt, zeigt Kap. 8 und 9.

a) Die Aufforderung im allgemeinen 8, 1—15.

Daß Pl in 8,1 die Freudigkeit der mazedonischen Gemeinden (Philippi, Thessalonich, Beröa) in der Kollektensache als eine diesen verliehene Gnade Gottes bezeichne, ist gewiß möglich. Nur wäre für diesen Fall das ἐν vor ταῖς ἐκκλησίαις entbehrlich (vgl. Gl 2, 9; I, 1, 4; 3, 10; Rm 12, 3. 6; 15, 15; Eph 3, 8; 4, 7), ja sogar störend. Andrerseits aber kommt dieses ἐν ganz auf seine Rechnung, wenn man annimmt, Pl wolle eine in den mazedonischen Gemeinden hervorgetretene Tatsache als einen Hulderweis Gottes bezeichnen, von dem sich durch den Zusammenhang von selbst verstehe, daß er ihm, dem Pl, erwiesen worden sei. Wie sehr dies aber mit dem Interesse, das Pl persönlich für die Kollekte hatte, und mit seiner Absicht, jetzt die K dafür zu erwärmen, zusammengeht, ja wie viel unmittelbarer und persönlicher die Kundgabe davon in diesem Falle herauskommt, ist unschwer zu empfinden.

Mit explikativem ὅτι wird dann der Inhalt dieses göttlichen Hulderweises an Pl ausgesprochen. Da Pl im Begriffe ist, ein neues Thema mit Nachdruck aufzunehmen und den Gegenstand, dem er sich zuwendet, außerdem von vornherein durch τὴν χάριν . . . als einen bestimmten einheitlichen bezeichnet hat, so wird man auch in dem ὅτι-Satze nicht zweierlei verschiedene Tatsachen, sondern eine einheitliche Beleuchtung des neuen Gegenstandes — freilich etwa nach seinen mannigfaltigen Seiten hin — zu erwarten haben. Daraus folgt denn auch, daß nicht etwa zu ἡ περισσεία τῆς χαρᾶς αὐτῶν ein eigenes Verbum zu ergänzen ist (ἐστίν), sondern dem ἐπερίσσευσεν ein doppeltes Subjekt (περισσεία und πτωχεία) gegeben ist, um so die in jenem περισσεύειν . . . als einheitlicher Wirkung zutage tretenden Kräfte in ihrer Mannigfaltigkeit, ja Gegensätzlichkeit zu benennen. ἐν πολλῇ δοκιμῇ θλίψεως könnte dabei entweder die Grundlage oder Wurzel des περισσεύειν (= vermöge vieler Bewährtheit in Trübsal) oder aber die Umstände bezeichnen, unter denen es geschah und die ihm denn auch eine ganz besondere Bedeutung verleihen (= unter vieler Trübsalsprüfung). Jenes ergibt offenbar einen schiefen Gedanken, da solche Bewährtheit immer noch kein wirklicher Grund für ein περισσεύειν . . . ist, verwischt auch einigermaßen den sinnigen Gegensatz zwischen θλίψεως und χαρᾶς, da die θλῖψις dann immer als eine schon überstandene gedacht werden muß, und beeinträchtigt endlich die Kraft des ἡ περισσεία τῆς χαρᾶς, das ja doch als die eigentliche Triebfeder zum περισσεύειν erscheinen soll. Bringt danach ἐν die Umstände, unter denen das περισσεύειν stattfindet, dann muß δοκιμή = Prüfung, Erprobung genommen werden (vgl. Symm. Ps 67, 31 sowie II, 8,8; 13, 5; I, 11, 28; Gl 6, 4; Rm 2, 18; Jk 1, 3). Mit Nachdruck besagt dann das erste Glied des Subjekts, daß diese Drangsal (vgl. 7, 5; 1 Th 1, 6; 2, 14; 2 Th 1, 4; Phl 1, 29; AG 16, 19 ff.; 17, 5 ff. 13) den Maz. doch die Freude nicht zu nehmen vermochte, die sie in überschwänglichem Maße empfanden, natürlich über das ihnen durch das Ev zuteil gewordene Heil. Wenn aber daraus eine περισσεία des Gebens hervorging, so ist das um so bemerkenswerter, als jene Christen zugleich, wie mit markiger Antithese gesagt wird, in tiefster Armut lebten. ἡ κατὰ βάθους πτ. = die drunten in einer Tiefe oder in einem Tiefstand befindliche Armut, wobei durch die Anschauung von der Tiefe die Vorstellung hervorgebracht wird von einer schon in den elementarsten Lebensverhältnissen wirksamen, also wirklich tiefgehenden Armut oder die Vorstellung von einer Armut, die, wenn man sie als Masse betrachten wollte und könnte, eine bemerkenswerte Ausdehnung in die Tiefe hätte (in letzterem Sinne βάθος in Verbindung mit positiven Zuständen wie βάθος κακῶν LXX Prov. 18,3; zum Präpositionalausdruck vgl. u. a. Berl. Gr. Urk. 647, 22: τραῦμα

κατέαγμα ἐπὶ βάθους eine ein tiefes Loch bildende Wunde). Das letzte Glied des Satzes εἰς τὸ πλοῦτος . . . wird gewöhnlich als das Ergebnis jenes περισσεύειν genommen „zum Reichtum ihrer (in der Darreichung von Gaben bestehenden) Biederkeit“. Dem steht aber doch der zweimal gesetzte Artikel entgegen, durch welchen der Reichtum der Einfalt als eine schon vorhandene und nicht erst werdende Größe bezeichnet wird. εἰς benennt daher richtiger das Gebiet, in welches hinein jenes περισσεύειν geschah: Freude und, wie im Sinne eines Oxymorons hinzugefügt wird, Armut flossen über in den (fast = verbanden sich in überschwänglichem Maße mit dem) den Mazedoniern eignenden Reichtum, Reichtum nämlich innerer Art an einfältiger, vertrauens- und liebevoller, ohne Bedenken und Bedauern opfernder Hingabe (9, 11. 13; 11, 3; Eph 6, 5; Kl 3, 22). Also [8, **1 f.**]: *Kund aber tun wir euch, Brüder, die Gotteshuld, die in den Gemeinden von Mazedonien (uns) geschenkt ward, daß unter vieler Drangsalsprüfung ihr Überschwang an Freude und ihre tiefgehende Armut überschwänglich erflossen in den Reichtum ihrer Einfalt.*

Noch hat Pl seinen Lesern nur erst mit allgemeinen Begriffen umschrieben, um was es sich eigentlich handelt. Aber auch jetzt, wo er in 4 die διακονία εἰς τοὺς ἁγίους als den konkreten Gegenstand seiner neuen Mitteilungen benennt, kommt er schließlich in 5 zu einem Ausdrucke, der die ethischen und idealen Qualitäten des Geschehnisses stark heraushebt. ὅτι entweder ein zweites explikatives zu γνωρίζομεν τὴν χάριν in 1 oder, wie wohl richtiger, begründend zu 8, 2 im Sinne einer Erläuterung aus den Tatsachen. Der damit eingeleitete Satz kann konstruiert werden a) so, daß τὴν χάριν . . . ἁγίους als erstes und καὶ οὐ καθὼς ἠλπίσαμεν, ἀλλὰ ἑαυτοὺς als zweites Objekt zu ἔδωκαν gezogen wird, oder b) so, daß τὴν χάριν . . . ἁγίους mit δεόμενοι verbunden wird. Eine gewisse Unregelmäßigkeit oder Schwerfälligkeit des Satzbaus ist in beiden Fällen vorhanden: in a, weil in die Reihenfolge der Objekte die nicht völlig ausgeführte Entgegensetzung von οὐ . . . ἀλλά eingefügt ist; in b, weil der Satz darauf angelegt scheint, daß nach ἁγίους καί noch eine letzte Nebenbestimmung neben die bisher gegebenen tritt, formell aber statt dessen das Verbum finitum mit καί an seine Nebenbestimmung angeschlossen wird. Im Falle a wird nun 1. das ἔδωκαν mit Objekten überschwer belastet, 2. paßt zu dem ἔδωκαν ein Objekt wie τὴν κοινωνίαν überhaupt nicht, und 3. wäre bei δεόμενοι das ἡμῶν durchaus entbehrlich, ja im Grunde das δεόμενοι überhaupt seltsam, weil δεῖσθαι seinem unmittelbarsten Wortsinne nach wohl ein Bitten im Sinne irgendeines Empfangenwollens bezeichnen kann, hier aber es sich im Gegensatz dazu um ein Bitten handeln würde, durch welches der andere gerade ersucht werden soll, etwas an-

zunehmen. Wir ziehen daher die Form b vor; δεῖσθαι steht also mit dem Genitiv der Person und dem Akkusativ der Sache vgl. 10, 2. Um was nun die Gemeinden in Mazedonien baten, sagen die σεμνὰ ὀνόματα (Chrysost.): χάρις und κοινωνία: sie begehrten Beteiligung an der διακονία und betrachteten diese Teilnahme als χάρις, d. h. entweder als eine ihnen zu gewährende Gunst oder als einen von ihnen mit Freudigkeit zu leistenden Liebesdienst (1, 15; I, 16, 3) und als κοινωνία, d. h. als eine Betätigung der die Christen allerorten verbindenden geistlichen Gemeinschaft (wie sie denn im gleichen Sinne schon früher auch dem Pl Unterstützungen gewährt Phl 4, 15 und nach Kr gesandt hatten 11, 8f. und ihm später wieder solche nach Rom schickten Phl 4, 14; 1, 5). Es gehört also τῆς διακονίας nicht bloß zu τὴν κοινωνίαν, sondern auch zu τὴν χάριν; eben deshalb aber ist τὴν κοινωνίαν nicht bloß im technischen Sinne von Anteil, sondern in dem tieferen, motivierenden, ethischen Sinne von Gemeinschaftserweisung zu nehmen. μαρτυρῶ gibt zu erkennen, wie Pl in die Lebensverhältnisse der Gemeinden und ihrer Glieder so tief eingeweiht ist, daß er geradezu mit Zeugnisgültigkeit es bestätigen kann, wie sie die ihnen innewohnende Leistungskraft voll betätigten, ja sich sogar durch übergroße Opfer in Widerspruch mit ihr setzten. αὐθαίρετοι (vgl. Symm. 2 Mo 35, 5. 22; 2 Mkk 6, 19; 3 Mkk 6, 6; 7, 10; häufig in den Papyri etwa in der Zusammenstellung ἑκουσίως καὶ αὐθαιρέτως Berl. Gr. Urk. 244, 6; αὐθαιρέτῳ βουλήσει 317, 2; ἑκουσίᾳ καὶ αὐθαιρέτῳ γνώμῃ 936, 8) besagt natürlich nicht, daß gar keine Anregung zur Vornahme der Sammlung gegeben worden sei vgl. 9, 2, sondern daß sie zu dem hohen, was sie leisteten, aus völlig eigenem Entschlusse, ohne Zwang und Druck gekommen seien. Darf man auf das ἐκκλησίαις in 8, 1, nämlich auf das körperschaftliche Moment einen Nachdruck legen, so würde αὐθαίρετοι speziell besagen, daß Pl sich jeder Einflußnahme auf die Beratung und Beschlußfassung der Gemeinden in dieser Sache enthalten habe. Nachdem nun so von dem Verhältnis des Gebens zur Leistungskraft und zum Willen und zur inneren Stimmung erfreulichstes gesagt ist, muß schließlich wohl noch eine Aussage über den Ertrag folgen. Aber eben diese gibt Pl in eigentümlicher Umschreibung in 5. Aller Nachdruck fällt dabei auf ἑαυτούς, so daß mit dem Ausdruck nur solche Stellen verglichen werden können, wo in ähnlicher Weise dieses Objekt in einer durch unausgesprochenen oder ausgesprochenen Gegensatz gegebenen Präzision genommen wird. In diesem Sinne heißt es 1 Mkk 6, 44: ἔδωκεν ἑαυτόν = er setzte seine Person oder sich persönlich dafür ein: 14, 29: ἔδωκαν ἑαυτοὺς τῷ κινδύνῳ = sie riskierten ihre Person, sie nahmen das persönliche Risiko auf sich vgl. ebenda 11, 23; 3 Mkk 2, 31. Danach wird der Ausdruck auch in unserer Stelle zu besagen haben, die Maze-

donier hätten so reichlich gegeben, daß sie damit geradezu ihre Person selber zum Gegenstand des Gebens machten — ein kühner Ausdruck für vollkommene Selbstlosigkeit ihrer Opferwilligkeit vgl. 1 Th 2, 8. *οὐ καθὼς ἠλπίσαμεν* aber macht bemerklich, daß dadurch auch die stillen Hoffnungen des Pl weit übertroffen worden seien. Hebt so der Ausdruck die Gabe der Mazedonier auf eine höhere Stufe, so geschieht das auch noch durch die weiteren Hinzufügungen in 5: ihre Gabe war gegeben und angenommen als ein persönlicher Dienst, den sie zuvörderst dem Herrn Christus, dem Grund aller ihrer *χαρά* und der Quelle aller ihrer *ἁπλότης*, aber auch, wie Pl bedeutsam hinzusetzt, ihm selber leisteten, indem die Dankbarkeit gegen Pl mit ein Motiv ihrer Gebefreudigkeit war. *διὰ θελήματος θεοῦ* endlich wird wohl am besten ausschließlich mit *καὶ ἡμῖν* verbunden als ein nachträglicher Zusatz, durch den Pl bescheiden und zielsicher zugleich zu erkennen gibt, daß er, soweit die Kollektengabe der Mazedonier zugleich ein Erweis persönlicher Hingabe an ihn war, darin eine Fügung und einen Wink Gottes finde, die ihn darauf hinwiesen das zu tun, was dann in 6 berichtet wird [8, 3—6]: *Nämlich nach Vermögen, ich bin Zeuge, und wider Vermögen, aus freiem Antrieb haben sie, indem sie mit vieler Dringlichkeit von uns die Gunst und das Gemeinschaftswerk des Dienstes an den Heiligen sich erbaten, und nicht, danach wir gehofft hatten, sondern ihre ganze Person dargegeben zuerst dem Herrn und auch uns durch den Willen Gottes, so daß wir den Titus aufforderten, er möge, wie er zuvor angefangen habe, so nun auch vollführen in der Richtung auf euch auch diesen Liebesdienst.* *καί* gegen Ende von 6 steht nicht vor *εἰς ὑμᾶς*, weil Titus mit der Kollekte nur in K zu tun hatte, an der mazedonischen insonderheit gar nicht beteiligt gewesen war. Bleibt *εἰς ὑμᾶς* also im Schatten, so ist der Gegensatz, der dem Pl in 6 vorschwebt, der doppelte (vgl. das doppelte *καί*!) zwischen einem Anfangen und Vollenden überhaupt und der zwischen einem Vollenden, das sich auf irgend etwas anderes, und einem Vollenden, das sich auf die *χάρις αὕτη* bezieht. „Diesen Liebesdienst“ als eigentliches Objekt auch schon zu *προενήρξατο* zu ziehen, ist untunlich 1. weil dann wohl die Wortstellung etwas anders hätte ausfallen müssen, 2. und vor allem aber deshalb, weil die ganze Behandlung der Kollektensache in Kap. 8 und 9 erkennen läßt, daß Titus bei seiner eben stattgefundenen Anwesenheit in K sich ihr nicht gewidmet hatte, wie das denn auch der kritischen Lage der Dinge durchaus entsprach und wie denn Pl auch im folgenden nicht auf die jetzt eben, sondern auf die *ἀπὸ πέρυσι* bekundete Bereitwilligkeit zurückgreift 8, 10; 9, 2. Was Titus nun überhaupt begonnen hat und vollenden soll, das ist allgemein alles, was er in der korinthischen Angelegenheit eben zu leisten vermag. In der Haupt-

sache ist das die nicht erst nur begonnene, sondern auch schon voll verwirklichte Wiederherstellung normaler Beziehungen der Gemeinde zu ihrem Gründer. Jetzt gilt es, diesem wichtigsten Erfolg und Abschluß auch noch einen in bezug auf die Kollekte hinzuzufügen.

[8, 7—9] Vorläufig ist die Bemerkung über Titus nur als nebensächliches Moment eingeschaltet. Denn das gegensätzliche *ἀλλά* in 8, 7 kann ja unmöglich speziell auf 8, 6, sondern muß auf die ganze bisherige Mitteilung über Mazedonien zurückblicken und setzt ihr entgegen, was Pl unter diesen Umständen den Kr zu sagen hat. Daß *ἐν παντί* nicht überhaupt ausnahmslos alles bezeichnet, erhellt schon aus dem Wunsche *ἵνα καὶ ἐν ταύτῃ τῇ χάριτι περισσεύητε* selber. So wird 7a wohl dahin zu verstehen sein, daß *περισσεύετε* betont und also die K daran erinnert werden, daß sie in allem, nämlich all demjenigen, was sie überhaupt haben, überreich sind und darum auch nun in der Kollekte solche *περισσεία* erweisen sollen — eine Betonung, die ganz dem Zusammenhang zwischen 8, 7 und 8, 1—6, namentlich 8, 2f. angemessen ist. Zu *λόγος* und *γνῶσις* vgl. I, 1, 5; 8, 1; 12, 8ff.; 13, 1f.; 14, 26ff. *σπουδή* erinnert an 7, 11f. und 7, 7, geht also wohl insonderheit auf die letzten Betätigungen der Kr gegen Titus und Pl. Wie die präpositionalen Bestimmungen bei *ἀγάπῃ* gemeint seien, ist freilich ebensowenig mit voller Sicherheit zu bestimmen wie ihr Wortlaut.[1] „Die von euch an uns haftende Liebe" kann a) die Liebe sein, welche die Kr von sich aus betätigen an Pl (vgl. 1 Jo 4, 9), aber auch b) die Liebe, die von den Kr herfließend von Pl in seinem Innern betätigt wird. Ähnlich könnte „die von uns aus an euch haftende Liebe" in zweifachem Sinne verstanden werden. In die Situation paßt jede dieser Auffassungen wohl hinein. Gleichwohl aber will es uns doch der stilistischen und Empfindungseigenart des Pl am meisten entsprechen, daß er hier den in sich verwandten Motiven, die alle etwas dem tätigen und eigenen Leben der Kr anhaftendes besagen, zum Abschluß ein ganz andersartiges Motiv hinzufüge, nämlich eine Erinnerung an die von ihm gegen sie betätigte Liebe. Also wäre etweder zu lesen *τῇ ἐξ ἡμῶν ἐν ὑμῖν ἀγάπῃ* (= die von uns ausgehende, an euch sich verwirklichende Liebe) oder es ist *τῇ ἐξ ὑμῶν ἐν ἡμῖν ἀγάπῃ* im Sinne von b zu verstehen. Zum Ersatz eines Imperativs durch die allem Anschein nach die Härte des Imperativs mildernde Umschreibung mit *ἵνα* vgl. Eph 5, 33; Mk 5, 23; 2 Mkk 1, 9 und Berl. Gr. Urk. 48, 17ff. Also [8, 7]:

---

[1]) Mit אCKLP kommt der abendländische Text und der jüngere Syrer überein in der Form: *ἐξ ὑμῶν ἐν ἡμῖν*. Aber zu B gesellt sich für die Form *ἐξ ἡμῶν ἐν ὑμῖν* noch Peschitto und Orig. De init. 4, 678 — v. Soden liest: *ἐξ ἡμῶν ἐν ὑμῖν*.

Aber wie ihr überreich seid in allem, in Glaube und Rede und Einsicht und allem Eifer und in Liebe von uns her an euch, so sollet ihr auch in diesem Liebesdienst überreich sein. Wie ernst aber Pl bei diesem Bitten die Selbständigkeit der Gemeinde respektiert und deshalb ihr Werk von seiner Person und seinen Anordnungen ablöst und doch zugleich durch den Hinweis auf die anderen und auf den Herrn Christus selbst die zwingendsten Beweggründe lebendig macht, zeigt [8, 8f.]: *Nicht in Weise eines Auftrags* (vgl. I, 7, 6. 25) *sage ich das, sondern indem ich vermittelst des Eifers anderer auch eure Liebe auf ihre Echtheit erprobe. Denn ihr kennt die Gnade unseres Herrn Jesu Christi, daß* (explikativ wie in 8, 1) *er um euretwillen arm ward, obwohl er reich war, damit ihr durch seine Armut reich würdet.* Die Echtheit der Liebe weist sich also daran aus, daß sie in Freudigkeit und im Maß der Leistung nicht hinter der von den anderen, an sich weder mehr noch minder Beteiligten zurückbleibt. Zu einem Anspruch auf solche Echtheit besteht aber ein Recht aus der den Kr selbst wohlbekannten, weil ihren Christenstand gründenden und tragenden Tatsache von 9. Da mit diesem Gedanken γάρ vollständig erklärt ist, erübrigt es sich, ihm eine besondere begründende Beziehung zu 8a zu geben. Eben wegen dieses begründenden γάρ ist denn auch γινώσκετε nicht Imperativ (so die Griechen), sondern Indikativ. Zu γινώσκειν = wissen, kennen vgl. Jo 1, 49; 2, 24; AG 19, 15. Die ältere dogmatische Exegese verstand den Satz und insonderheit das ὤν dahin, daß Christus gleichzeitig die göttliche und die menschliche Natur besaß, aber sich den Schwachheiten der letzteren unterwarf, ohne doch den Reichtum der ersteren aufzugeben. De Wette, Baur u. a. dachten das πλούσιος ὤν von dem Reichtum, den Christus an sich hätte besitzen können oder seinem Rechte nach besaß, während er doch in tatsächlicher Armut lebte; Heinrici gar von dem sittlichen Reichtum an Selbstverleugnung bzw. dem unverlierbaren Reichtum des Sohnesbewußtseins. Der wirkliche Gedanke wird von dem Finalsatz und vom Zusammenhang aus zu bestimmen sein. Im Finalsatz nun handelt es sich ohne Zweifel um Einführung der ὑμεῖς in einen Reichtum an Heilsgütern ebensowohl diesseitiger wie jenseitiger Art. Äußere Armut kann daneben zwar fortbestehen, aber sie besitzt dann keine Kraft mehr, dem Leben den Armutsstempel wirklich aufzuprägen. Ohne jenen geistlichen Reichtum aber wäre auch der größte irdische Reichtum nichts anderes als Armut. Hingedeutet wird nun aber auf diesen qualitativen Unterschied der Güter durch den Wortlaut nicht im geringsten, sondern unter völliger Abstraktion davon einfach der Zustand des Nichtreichseins und der des Reichseins einander gegenüber gestellt als zeitlich einander folgende. πλουτήσητε ist also inchoativer Aorist. Im allgemeinen Zusammenhang ferner steht zur

Sprache ein opferwilliges Spenden, also ein Tun, welches, bis zu seiner höchstmöglichen Intensität fortgesetzt, Reiche arm, dafür aber auch Arme reich machen würde vgl. 8, 13. Beide Gesichtspunkte weisen also auch für den Vordersatz auf eine Sukzession hin, in welcher Armut an die Stelle von Reichtum tritt. Übrigens ist ja auch ohne dies klar, daß Pl nicht habe sagen wollen: er lebte (äußerlich) arm, wiewohl er (gleichzeitig und innerlich) reich war, weil damit ja keinerlei Tat wirklicher Selbstverleugnung und wirklichen Opfers verbunden zu sein brauchte, wenn doch der geistige Reichtum über äußere Armut hinauszuheben und gegen sie unempfindlich zu machen vermag, sie also in diesem Sinne verschwinden läßt. *ὢν* ist also Partizipium Imperfekti und faßt den Zeitpunkt ins Auge, in welchem, oder den Zustand, aus welchem heraus Christus in die Armut eintrat. Dieses damit begonnene Leben war arm, nicht sofern Christus irdische Güter entbehrte, denn diese Art von Armut macht die an ihn Gläubigen nicht reich, sondern sofern er die Herrlichkeitsgüter dahin gegeben hatte, die er vordem besaß, und also sich in den Schranken eines menschlich-engen Daseins bewegte, ja schließlich sein Leben selber dahingab. Vgl. Phl 2, 5 ff. Mithin ist es freilich zu eng, bloß an den Akt der Menschwerdung selber zu denken; es steht vielmehr die dauernde *πτωχεία* Christi in seinem irdischen Leben dem Pl vor Augen. Aber die Aussage darüber muß unter allen Umständen aus dem Gegensatze zwischen dem präexistenten und dem geschichtlichen Sein Christi begriffen werden.[1]) Beachtet sei endlich, wie die Tatsache, die sich ja an sich in ihrer Intention und ihren Wirkungen nicht auf die Kr beschränkt, doch durch die Anwendung des *ὑμεῖς* in persönlichste und direkteste Beziehung zu ihnen gesetzt ist. Deiktische Kraft steckt in dem noch dazu vorangestellten *ἐκείνου*.

[8, **10—15**] Von dem Höhepunkt der Erwägung kehrt Pl wieder hernieder zu den noch übrigen näheren Bestimmungen seiner Bitte. *ἐν τούτῳ* in 10 entweder = in dieser Angelegenheit, oder = mit dem, was ich gesagt habe. Mit lose anknüpfendem *καί* also erklärt Pl auch jetzt wieder, daß seine Ausführungen nur als Meinungsäußerung (I, 7, 25. 40) gemeint seien, die auf Würdigung hofft, aber sich auch Würdigung gefallen läßt. Er gibt sie aber, weil damit (*τοῦτο* bezieht sich auf dieses *γνώμην διδόναι*) etwas Zuträgliches für die K geschieht, sofern es nämlich dazu dienen kann, sie weiter in der Qualität (*οἵτινες*) zu fördern, die sie allerdings durch ihr eigenes Verfahren schon selbst sich ge-

---

[1]) Völter streicht wie schon früher, so auch jetzt noch in seinem Paulus S. 93 den Satz, weil er abschweife, den Zusammenhang von 8 und 10 zerreiße und in seiner Christologie mit den (von ihm gleichfalls gestrichenen) Sätzen 2, 16b—4, 6 und 5, 16 verwandt sei.

geben haben. Auffallend ist freilich in dieser Qualifizierung die seltsame Ordnung, in die *ποιῆσαι* und *θέλειν* zu einander gebracht sind. Der Unterschied zwischen dem Infinitiv Aoristi und dem Infinitiv Präsentis kennzeichnet *ποιῆσαι* als Vorgang, *θέλειν* als den dem Vorgang zugrunde liegenden Zustand. Durch die Entgegensetzung *οὐ μόνον — ἀλλὰ καί* wird das *θέλειν* als das Höherwertige gekennzeichnet. Mithin scheint Pl an ein Sachverhältnis zurückzudenken, das sich dadurch charakterisierte, daß die Kr in der Sache nicht bloß etwas t a t e n etwa auf Anordnung und Druck von ihm hin, sondern einen selbständigen W i l l e n s entschluß in dieser Richtung bekundeten. Genau überein kommt damit, was aus I, 16 hervorgeht, daß die Kr aus eigener Initiative — damals, als Pl aus dem Osten nach Ephesus zurückgekehrt war und sie nun sich anschickten, ihm eine Reihe von Fragen vorzulegen vgl. Bd. VII S. 468 — auch ihre Bereitwilligkeit kundgaben, alsbald in der ihnen natürlich im allgemeinen schon bekannt gemachten Kollektensache ans Werk zu gehen und ihn um nähere Anweisung baten. Das *προ* in *προενάρχεσθαι* könnte komparativen Sinn haben: vor anderen, nämlich den Mazedoniern. Doch wird dieser Zeitunterschied weiter nicht verwertet, und so dürfte *προ* wohl einfach jenen vergangenen Zeitpunkt als einen dem jetzigen voraus oder weit vorausgelegenen bezeichnen. Es fragt sich nur noch, wie mit dem allen die nähere Zeitbestimmung *ἀπὸ πέρυσι* (in 9, 2 kehrt sie noch einmal wieder) übereinkomme. Das temporale Adverbium *πέρυσι* bezeichnet die vorjährige Zeit in der ganzen Weitschaft des zeitlichen Umfangs, die auftritt je nach dem Lebensgebiet und Gesichtspunkt, unter welchem Vergangenes in Betracht kommt.[1]) Durch das hinzugefügte *ἀπό* = vor wird das Gefühl der zeitlichen Ferne sicher eher vermehrt als vermindert. Voraussetzung für die Anwendung des Worts in all den Fällen, wo nicht durch den Gegenstand, um den es sich handelt, eine natürliche Periodisierung der Zeit (etwa Erntejahr) angedeutet wird, ist nun, daß zwischen dem Jetzt und dem Einst ein Jahresanfang zwischen inne liegt. Da I im Frühjahr geschrieben ist (I, 16, 8), so ist das auch dann der Fall

[1]) Das Steuer- und Rechts- und Geschäftsjahr z. B. ist gemeint Oxyrh. P. 488, 31: *πέρυσι* = im vorigen Steuerjahr. So kann man aber natürlich sprechen am Anfang wie am Ende des neuen Steuerjahres, so daß also je nachdem nur ein paar Monate oder 18 Monate und darüber durch *πέρυσι* umspannt werden. Das bürgerliche Jahr liegt dem Ausdruck ferner zugrunde, wenn etwa von *ἄρχοντες περυσινοί* Plato Ep. 8 S. 356 D usw. gesprochen wird. Umgekehrt an die Perioden, die sich durch die Wiederkehr von Saat und Ernte abgrenzen, gleichviel wie sie sich etwa zur offiziellen Zeitrechnung verhalten, ist zu denken, wenn von *οἶνος περυσινός* Ael. N. a. 7, 47 die Rede ist; und wenn Greek Pap. II S. 255 *ταριχηρὰ περυσινά* (= vorjähriges Pökelfleisch) vorkommt, dann ist natürlich die letztjährige Einpökelungsperiode gemeint.

wenn II im Spätherbste darauf verfaßt wurde, z. B. wenn Pl dabei etwa den jüdisch-bürgerlichen Jahresanfang und den damit zusammenfallenden mazedonischen (Herbst- Tag- und Nachtgleiche) im Auge hatte, was wahrscheinlich ist, weil 9, 2 zu Mazedoniern gesprochen ist. Es ist aber ebensogut noch der Fall, wenn II nicht im ersten, sondern im zweiten Herbste oder Spätsommer nach I geschrieben ist weil dann die vorliegende Bereitwilligkeit der Korinther etwa 18 Monate, also mehr als ein Jahr und doch noch keine zwei Jahre, zurückliegt.[1]) Letztere Zeitspanne empfiehlt sich aber zur Annahme deshalb, weil Pl (vgl. auch das προ in προενήρξασθε) doch recht nachdrücklich betonen will, es sei schon merklich lange her, daß begonnen wurde, und daher nicht mehr zu früh, jetzt zum Abschluß zu kommen. Also [8, 10]: *Und zwar gebe ich auch darin (bloß) meine Anschauung kund. Denn das ist euch zuträglich, die ihr nicht bloß zum Tun, sondern auch zum Wollen schon lang zuvor einen Anfang gemacht habt im vorigen Jahre.* Seither ist freilich jenem Beginnen noch kein Beendigen nachgefolgt, sicherlich mit im Zusammenhang mit den Störungen und der Krisis, welche die Beziehungen des Pl zu K erlitten hatten. Um so mehr berechtigt ist es, wenn Pl fortfährt [8, 11]: *Jetzt aber führt auch das Tun zum Abschluß* (dem Sinne nach = bringt die Sache durch das nötige Tun zum Abschluß), *damit, gleichwie die Geneigtheit des Wollens* (Gen. explic. = *die als Wollen sich äußernde innere Bereitwilligkeit*) *vorhanden ist* (oder war? oder, indem das ἵνα seine Kraft auch auf den Komparativsatz erstreckt, sein soll?), *so auch der Abschluß* (das abschließende Handeln) *sich vollziehe — aus dem Besitzen heraus.* Als Kopula ist einfach γένηται zu ergänzen vgl. I, 2, 4; 3, 1; 11, 1. ἐκ kann bedeuten entweder „nach Maßgabs des Besitzens“ (Xen Anab. 4, 2, 23 ἐκ τῶν δυνατῶν = nach Möglichkeit) oder es kann die Tatsache des ἔχειν als diejenige benennen, zufolge oder kraft welch das ἐπιτελέσαι geschehen soll. Im Falle a) bestimmt also ἐκ das Maß, das nicht überschritten zu werden braucht, im Falle b) aber wirkt es als motivierender Hinweis auf ein vorhandenes und wirkliches Besitzen. Die erstere Auffassung erweist sich als die richtige, wenn man

---

[1]) Ein Papyrus setzt uns in die Lage, einen genauen ziffermäßigen Beleg dafür zu geben. Oxyrh. Pap. 114, 12 ist ein Brief, der wahrscheinlich im Monat Epeiph geschrieben ist; darin kommt vor: ἀπὸ Τῦβι πέρυσι = seit dem vorjährigen Tybi. T. ist der 5., Epeiph ist der 11. Monat des ägyptischen Jahres. πέρυσι umspannt also tatsächlich einen Zeitraum von genau 18 Monaten, könnte aber selbstverständlich ebensogut auch noch dem 1. Monat des vergangenen Jahres beigefügt sein und also eine noch größere Distanz ausdrücken. Außerdem vgl. zu πέρυσι noch (ohne daß besonderer Gewinn daraus zu holen wäre) Berl. Gr. Urk. 531, II, 1; Greek Pap. III S. 51; Fay. Pap. 135, 16, sowie Thumb, Griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus S. 165.

8, 12 wie gewöhnlich dahin versteht, daß bei vorhandener Bereitwilligkeit nicht das, was sie nicht hat, sondern nur das, was sie hat, nämlich was ihr Inhaber wirklich an Mitteln besitzt, darüber entscheidet, ob „die Bereitwilligkeit willkommen ist“, d. h. ob die Betätigung der Bereitwilligkeit als eine befriedigende angesehen werden könne. Anders ausgedrückt: 12 solle besagen, daß die Betätigung der Bereitwilligkeit als befriedigend erachtet wird, auch wenn sie sich innerhalb der Schranken des Habens hält, daß sie also nicht — wie es doch oben von den Mazedoniern gerühmt ward 8, 3 — darüber hinauszugehen braucht. Dieser Gedanke aber ist immerhin so platt, die Form, in die er gebracht wäre, so schief, und schließlich die Regel, die er aufstellt, so unbestimmt, da ja noch gar nichts darüber darin enthalten ist, ob man alles, was man hat, oder nur etliches davon zur rechten Betätigung der *προθυμία* hergeben soll, daß man eine andere Auslegung wenigstens versuchen darf und muß. Sie ergibt sich aber auf eine doch wohl ungezwungene Weise, wenn man 8, 12 als eine mahnende Erinnerung daran nimmt, daß eine *προθυμία*, deren Hände nichts wirklich „haben“, sondern, anstatt zu geben, immer leer bleiben, eine wertlose Sache ist [8, **12**]: *Denn wenn die Geneigtheit vorhanden ist, so ist sie willkommen, sofern sie allenfalls h a t , nicht, sofern sie n i c h t h a t.* *ἔχειν* ist dabei allerdings in seiner Bedeutung etwas verändert gegenüber 8, 11; denn dort bedeutet es ja — entsprechend b S. 319 — das „haben“ als das der *προθυμία* vorausliegende, hier aber das „haben“ als ein in der *προθυμία* sich verwirklichendes. Andrerseits aber trägt die Auffassung dem *εὐπρόσδεκτος* ungleich besser Rechnung als jene, erklärt auch die auffallende Objektlosigkeit des *ἔχειν* (*καθό* ist Konjunktion und nicht = *κατὰ τοῦτο*, *ὅ* im Sinne eines Akkusativobjekts: Subjekt ist, da *τὶς* mit ℵBC*DG und den Lateinern zu streichen ist, *προθυμία*) und gibt einen geraden und dem Zusammenhang durchaus angemessenen Gedanken. Denn jetzt schließt sich 13 ff. mit seinem *γάρ* an 12 an als Nachweis des zweifellosen Rechtes der in 12 enthaltenen Mahnung [8, **13 ff.**]: *Denn nicht daß anderen Erleichterung, euch aber Bedrängnis* (verschafft werde, ist die Absicht dieser Regel), *sondern nach einem Gleichheitsprinzip: in dem gegenwärtigen Zeitpunkt ergießt (ergieße?) sich euer Überfluß in ihren Mangel, damit auch ihr Überfluß in eueren Mangel sich ergieße, auf daß Gleichheit entstehe, wie geschrieben steht: der mit dem vielen hatte kein Übermaß und der mit dem wenigen hatte kein Fehlmaß.* Hofmanns Auffassung, Pl ziele damit auf eine Zeit, wo die Heidenwelt von dem bekehrten und reichen Israel eine Unterstützung gleicher materieller Art empfangen solle, wie jetzt die Judenchristen von den Heidenchristen, schließt sich zwar insofern dem Wortlaute gut an, als dabei das im *ἵνα*-Satz ausgedrückte und also l o g i s c h dem Haupt-

satz nachfolgende ihm auch zeitlich nachfolgen würde. Aber die Beziehung darauf ist für die Leser doch durch nichts angedeutet, die ἐκεῖνοι ferner sind in 13 die jetzt die Unterstützung der Heidenchristen empfangenden Judenchristen und sind das dann wohl auch in 14, nicht aber ein christliches Israel der Endzeit; auch im biblischen Zitate endlich (2 Mo 16, 18; LXX ἔλαττον statt ὀλίγον) handelt es sich nicht um eine sukzessive Ausgleichung, sondern um eine gleichzeitig vorhandene Gleichheit, und eben auf derartiges dürfte auch das καί nach ἵνα selber und die Abwesenheit jedes Hinweises auf die Zukunft dabei hindeuten. Zwar steht an der Spitze ἐν τῷ νῦν καιρῷ, und einen Gegensatz dazu muß Pl mit gedacht haben. Aber man kann diesen Gegensatz ebensogut wie mit dem ἵνα-Satz irgendwie mit dem ὅπως-Sätzchen verbinden, und dann sagt Pl, daß die Gegenwart die Zeit des Austausches sei, damit Gleichheit entstehe, so daß dann schließlich in der Endzeit ein weiterer Austausch unnötig ist. Dann gehen aber περίσσευμα und ὑστέρημα unterschiedlich bald auf Heils-, bald auf äußere Verhältnisse. Freilich geht dabei die Übermittlung des περίσσευμα der jerusalemischen Christen an das ὑστέρημα der Heidenchristen voran vor der Mitteilung der Gaben der letzteren an jene. Allein ἵνα drückt hier eben weniger die Finalität als die Modalität des Geschehens aus vgl. zu I, 7, 5 Bd. VII, S. 267 f. Zum περίσσευμα der ἐκεῖνοι vgl. Rm 3, 1 f.; 9, 4 f.; Gl 3, 14. Es bedeutet den ganzen den Judenchristen zuvörderst geschenkten, von ihnen aus aber zur Ausbreitung unter die Völker bestimmten Reichtum von Heil. Zum Gedanken vgl. I, 9, 11; Rm 15, 26 f.

b) Über die alsbaldige Abreise des Titus und die Entsendung von Bevollmächtigten in Sachen der Kollekte 8, 16—9, 5.

Schreibt Pl dem Titus τὴν αὐτὴν σπουδήν zu, so kann das von ihm geschrieben sein nur aus dem Gefühl heraus, daß ihn, den Pl, selber ein solcher Eifer in bezug auf die Kr in dieser Angelegenheit beseelt und aus ihm heraus die bisherigen Mitteilungen und Anregungen geflossen sind. Zu διδόναι ἐν τῇ καρδίᾳ vgl. zu 1, 22 S. 80; zum explikativen ὅτι 8, 1 u. 9; zu παράκλησις 8, 6. Fraglich ist aber das Verhältnis zwischen 17 a und b. Denn nahm Titus die Aufforderung an, dann sieht man nicht recht, wie seine daraufhin folgende Abreise als Betätigung noch größeren Eifers und als aus freiem Entschlusse erfolgend bezeichnet werden kann. σπουδαιότερος nun kann freilich in Zurückstellung seiner komparativischen Natur einfach einen bemerkenswert hohen Grad von Eifer bezeichnen vgl. Blaß-Debr. 244 sowie z. B. 2 Mkk 4, 31;

3 Mkk 3, 18; Berl. Gr. Urk. 821. Doch könnte es Pl auch komparativisch gedacht haben in Beziehung zu *τὴν αὐτήν*, also im Sinne von: ebenso eifrig wie ich, ja noch eifriger. Für *αὐθαίρετος* aber bleibt keine Lösung, wenn man sie nicht darin suchen darf, daß Titus aus eigenem Entschluß jetzt schon nach K abreiste (ob 9, 5 das ausschließt?), während die Aufforderung des Pl sich etwa darauf bezog, daß er mit ihm zusammen nach K reisen solle (oder darin, daß Titus nicht auf förmliche offizielle Bevollmächtigung wartete vgl. das *χειροτονηθείς* in 8, 19) [8, 16 f.]: *Dank aber sei Gotte, der den gleichen Eifer um euch dem Titus ins Herz gab, daß er die Aufforderung annahm, ganz voll Eifer aber aus freiem Antrieb sich auf die Reise machte zu euch.* Für die Bestimmung des Zeitpunktes des *ἐξῆλθεν* wie des *συνεπέμψαμεν* kommt in Betracht, daß II allem Anschein nach unter dem unmittelbaren Eindruck der Mitteilungen des Titus geschrieben ward, um den nun ohnehin schon in großer Nähe stehenden dritten Besuch des Pl in K vorzubereiten, sowie daß die Bemerkungen über Titus und die Brüder zwecklos gewesen wären, wenn sie nicht mindestens gleichzeitig mit deren Eintreffen in K dorthin gelangt wären. Danach beziehen sich die Präterita auf den Zeitpunkt, in welchem Pl das schreibt bzw. die Kr das lesen: sie sind also hier das Tempus des sog. Briefstils, ebenso natürlich das alsbald folgende *συνεπέμψαμεν*.[1]) Geht nun Titus aus eigenem Antrieb schon jetzt, so begleiten ihn, nicht aus eigenem Triebe, sondern auf Veranlassung zunächst des Pl und Timotheus als der beiden im Briefe das Wort führenden (*συνεπέμψαμεν* 8, 18 u. 22) zwei Brüder, die, wie sie überhaupt getrennt behandelt und genannt werden, so auch dadurch schon verschieden charakterisiert sind, daß der erste in 8a einfach *ὁ ἀδελφός*, der andere in 22 *ὁ ἀδελφὸς ἡμῶν* heißt. Der letztere steht also wohl mehr zu Pl speziell, der erstere zur Christenbrüderschaft, d. i. zur Gemeinde überhaupt im Verhältnis. 18b und 19 bestätigen das zunächst bezüglich des einen. Daß unter den *αἱ ἐκκλησίαι* in 19 nicht einfach alle paulinischen Christengemeinden zu verstehen sind, ist klar. Denn gleich Kr war ja an der *χειροτονία* natürlich überhaupt gar nicht beteiligt. Es sind aber, auch abgesehen davon, darunter bloß die mazedonischen Gemeinden zu verstehen 1., weil wohl nur unter diesen räumlich benachbarten eine durch *χειροτονηθείς* vorausgesetzte Vereinbarung möglich war, 2., weil diesmal und bisher überhaupt bloß die mazedonischen Christen an der Kollekte beteiligt waren; außer ihnen kommen überhaupt nur noch die achäischen in Betracht Rm 15, 26, sie schicken sich aber erst an, den Plan zu verwirklichen 8, 11

---

[1]) Vgl. Berl. Gr. Urk. 37, 3: *ἔπεμψα ὑμεῖν Βλάστιν τὸν ἐμόν* und ebenso 423, 21: *ἔπεμψά σοι τὸ ὀθόνιν μου*, beidemal vom Zeitpunkt des Schreibens = ich sende dir.

und sind selbstverständlich an der Sendung der Brüder nach K nicht beteiligt. 18 b bezieht sich dann natürlich gleichfalls auf die mazedonischen Gemeinden. Durch sie alle hin erstreckt sich das Lob jenes Bruders ἐν τῷ εὐαγγελίῳ. Zu dem substantivischen ἔπαινος ist also hier ebenso wie I, 11, 22 zum Verbum ἐπαινεῖν mit ἐν die Sache hinzugefügt, woran das Lob, das jemandem zuteil wird, haftet, oder das Gebiet, auf welchem es zur Erscheinung kommt, hier natürlich nicht so, daß es der überall gleiche Stoff des Evangeliums, sondern die der Gottesbotschaft gewidmete Tätigkeit ist, die das Lob nach sich zieht. Von dem genitivischen οὗ und zugleich von dem akkusativischen τὸν ἀδελφόν sich ablösend setzt sich dann die Charakteristik mit nominativischem Partizipium fort. Zu οὐ μόνον δὲ ἀλλὰ καί vgl. Rm 5 3. 11; 8, 23; 9, 10. συνέκδημος nach AG 19, 29 = der Reisegefährte, ohne Betonung des in ἐκδημεῖν eigentlich zugrunde liegenden Moments des Weggangs aus der Heimat. Da das χειροτονεῖν ausdrücklich den Gemeinden zugeschrieben ist, so wird es im engeren technischen Sinne zu verstehen sein von einer Wahl, die durch Abstimmung (mit aufgehobener Hand) erfolgt oder wenigstens bestätigt worden ist.[1]) Dem „Bruder" haftet also eine offizielle Eigenschaft an, indem er durch einen förmlichen Beschluß legitimiert ist, an der Kollektenreise des Pl teilzunehmen bzw., da die Kollekte für Mazedonien ja schon abgeschlossen ist, als Vertreter der Gemeinde sie mit Pl zusammen nach Jerusalem zu überbringen. Daß nämlich so die Beauftragung gemeint ist, sagt das σὺν τῇ χάριτι . . . ἡμῶν (ἐν τῇ usw. wie BCP ist glätter, also wohl nicht ursprünglich), für das es offensichtlich nur den einen Anschluß an συνέκδημος gibt. Pl trennt durch diese eigentümliche Ausdrucksweise das Liebeswerk, durch dessen Betrieb er die διακονία (gegen die „Heiligen") ausrichtet, gleichsam ab von seiner Person, um es wie etwas in seinem Ertrag und Wesen (χάρις) selbstständiges und objektives zu behandeln (σὺν . . .). Auch das selbstständige Recht des Bruders kommt bei dieser sprachlichen Form zur Geltung. Die weitere Präpositionalbestimmung πρὸς τὴν . . . hat man oft mit διακονουμένῃ, aber auch mit συνέκδημος oder mit χειροτονηθείς verbunden. Aber in allen diesen

---

[1]) So χειροτονεῖν zunächst von politischen Körperschaften z. B. Thuk. 3, 49; aus dem Sprachgebrauch der Genossenschaften ist χειροτονεῖν selbst nicht belegt (vgl. Ziebarth, Vereinswesen), doch wird dort mit Handaufhebung abgestimmt (vgl. Mey.-Heinr.) — Neben diesem technischen geht aber ein allgemeiner Gebrauch des Wortes her, sofern die Vorstellung von einer Abstimmung innerhalb einer Vielheit von Personen zurücktritt und das Verbum einfach die Bedeutung „erwählen, nennen, zu etwas bestimmen" gewinnt. So redet Jos. Ant. III, 1 von χειροτονία θεοῦ, vgl. VI, 4, 2; 13 9. Ganz analog in Fay. Pap. 26, 11 von behördlicherseits gegebener Beauftragung.

Fällen kommt in den Ausdruck und in den Gedanken etwas Gezwungenes; in den Ausdruck, weil *πρός* dann zunächst mit „behufs“ (der Ehre des Herrn), in der Verbindung mit *προθυμίαν* aber mit „gemäß“ übersetzt werden muß; in den Gedanken, weil es etwas höchst überflüssiges zu sein scheint, von diesem Liebeswerk (oder von der Delegation des Bruders) noch eigens hervorzuheben, daß das *πρὸς τὴν προθυμίαν ἡμῶν* geschehe. Auch begreift man nicht recht, zu welchem Zwecke dabei durch die Einschaltung von *αὐτοῦ* oder *τοῦ κυρίου* die Person des Herrn hier so stark betont ist und ihr die *ἡμεῖς* gegenübergestellt sind. Darum darf man wohl auch einen anderen Anschluß für *πρὸς* . . . versuchen, nämlich an *στελλόμενοι*. Dann lenkt also schon jetzt und nicht erst bei *στελλόμενοι* selber die Konstruktion wieder in den syntaktischen Zusammenhang mit *συνεπέμψαμεν* ein. Nimmt man dabei *πρός* = gemäß, so erklärt Pl, es sei gemäß der (in dieser Sache streng zu wahrenden) Ehre des Herrn und zwar gerade s e i n e r ganz besonders streng zu wahrenden Ehre (betontes *αὐτοῦ*) und gemäß seiner eigenen Geneigtheit, d. h. in Rücksicht auf diese vor jedem Verdacht gegen ihre Lauterkeit zu sichernde geschehen, wenn er darauf seine Absicht richte,[1]) daß jede Tadelsmöglichkeit ausgeschlossen bleibe. Das war aber der Fall, wenn Pl jetzt, wo er durch seinen Genossen Titus die Kollekte in K betreiben läßt, ihm den offiziellen Mandatar der Gemeinden an die Seite gab. Warum aber hier diese Vorsicht besonders angezeigt erscheint, sagt *ἐν τῇ ἁδρότητι*: es handelt sich um eine reiche Fülle, die sich anzusammeln im Begriff ist (Erasmus: solet magna pecuniarum vis obnoxia esse suspicioni fraudis). Das Verfahren des Pl entspricht aber überhaupt dem Grundsatze, auf solches Verhalten bedacht zu sein, das wie vor Gotte, so auch vor den der Herzen nicht kundigen, also auf das Äußere gewiesenen Menschen als *καλόν* zu gelten vermag. Also [8, 18—21]: *Mitgegeben aber haben wir ihm den Bruder, dessen Lob hinsichtlich des Evangeliums durch alle Gemeinden hin sich erstreckt und der noch dazu von den Gemeinden zu unserem Begleiter bestimmt worden ist für dieses Liebeswerk, das von uns ausgerichtet wird, indem wir gemäß seiner, des Herrn, Ehre und unserer Bereitwilligkeit das fernzuhalten suchen, daß einer uns tadle in dieser von uns zugerichteten Fülle: denn wir nehmen Bedacht auf das, was wohlansteht vor dem*

---

[1]) *στελλόμενοι*, bei Thdt. = *ὑποπτεύοντες, δεδοικότες*, bei den Lateinern = devitantes, in Peschitto = timuimus, evitavimus, entweder = etwas von sich abwehren bzw. sich vor etwas ducken 2 Th 3, 6; Mal 2, 5 oder = Veranstaltung treffen, sich anschicken 2 Mkk 5, 1; Sap. Sal. 14, 1. Durch *τοῦτο* wird antezipierend der Finalsatz zusammengefaßt und so *στελλόμενοι* herausgehoben, auch ein Anzeichen dafür, daß dessen Verstärkung durch *πρὸς* . . . ganz angemessen ist.

Blick des Herrn nicht nur, sondern auch vor dem der Menschen (Anklang an LXX Spr. S. 3, 4, nicht an den masorethischen Text). Wer ist nun dieser Bruder, der in der Missionspredigt in Mazedonien tätig war und dennoch von Pl nicht wie Titus als ein *κοινωνός* von ihm bezeichnet wird 8, 23, dafür aber in ein um so näheres Verhältnis zu den Gemeinden gestellt wird, wiewohl er nach 9, 4 keiner der mazedonischen Christen selber gewesen zu sein scheint und also doch wohl mit Pl zusammen nach Mazedonien gelangt ist? Es könnte in Vereinigung aller dieser Züge wohl jemand sein, der bei der ersten Anwesenheit des Pl in Mazedonien mit ihm dort eintraf, dann etwa hier zurückblieb und eine besondere Vertrauensstellung bei den Gemeinden gewann und nun „zusammen mit dem Kollektenertrag" mit Pl nach Jerusalem zu reisen und so sein Arbeitsfeld zu verlassen (*συνέκδημος*) bestimmt war, von Pl aber gerne inzwischen als Mittelsmann für die kr Kollektensache benützt wird, was um so eher begreiflich ist, wenn Pl doch nur infolge besonderer Umstände schließlich den Weg von K nach Jerusalem wieder über Mazedonien nahm AG 20, 3, ursprünglich also wohl vorhatte direkt zu reisen. Die Alten schwankten zwischen Barnabas (Chrysost., Thdt.) und Lukas (Origenes hom. I in Luc.; Ephraem; Euseb. H. E VI, 25, 3 usw.). Neuere dachten an Silvanus, an einen der in AG 20, 4 genannten Begleiter des Pl auf dem Rückwege von K nach Mazedonien und von da nach Troas, insonderheit an Aristarchus aus Thessalonich (Hofmann) vgl. AG 19, 20, wo er als *συνέκδημος Παύλου* bezeichnet ist, ferner 27, 2; Kl 4, 10; Phlm 24, an Sopatros aus Beröa (Zahn, Einl. 3. A. S. 229, vgl. AG 20, 4). Wenn man aber den Einsatz der Wir-Stücke in der AG betrachtet und es dabei für angängig erachten muß, daraus Schlüsse auf die Beteiligung des Vf. an den Ereignissen zu ziehen, so ergibt sich, daß dieser antiochenische Heidenchrist (AG 11, 28 nach der Rezension *β* bzw. nach Zahns Benennung A vgl. Forschungen zur Gesch. d. ntl. Kanons IX) mit Pl auf dessen zweiter Missionsreise in Troas zusammen war, 16 10, von da mit ihm nach Mazedonien reiste und in Philippi mitpredigte 16, 13 ff., dann aber in Philippi zurückblieb und jedenfalls an der Reise nach Kr nicht mehr beteiligt war 16, 40; 17, 1; in dem paulinischen Kreis zeigt er sich dann nach der AG erst wieder, als Pl auf seiner dritten Reise von K über Mazedonien zurückkehrte; jetzt machte er die Reise über Troas bis nach Jerusalem mit 20, 5 f. 7 ff.; 21, 1 ff. Das ist — abgesehen von der Spezialität der Entsendung nach K in Sachen der Kollekte, die zu erwähnen in dem grade hier 20, 1 f. ganz summarischen Berichte der AG kein Anlaß war — ein so genaues Zusammentreffen mit den oben aus 8 und 9 unseres Briefes erholten Merkmalen der Persönlichkeit, daß die Vermutung voll-

ständig gerechtfertigt scheint, Lukas sei jener „Bruder“ gewesen. Irgendein Widerspruch zu AG 20, 4 ist in dieser Annahme nicht enthalten. Denn die hier genannten haben mit der Übermittlung und Kontrolle der Kollekte augenscheinlich nichts zu tun.

Lukas war nach 8, 18 dem freiwillig reisenden Titus in offizieller Eigenschaft mitgegeben. Er war von den mazedonischen Gemeinden bestimmt, den Pl nach Jerusalem zur Überbringung der Kollekte zu begleiten, und war daher auch besonders dazu geeignet, mit dem von Pl beauftragten Titus die Sammlung in K zum Abschluß zu bringen. Beiden zusammen wird nun nach 8, 22 ein weiterer, aber nicht offizieller, sondern ein solcher Begleiter mitgegeben, den dazu mehr seine engen Beziehungen zu Pl und Timotheus (*ἀδελφὸς ἡμῶν*) und seine von diesen oft erprobte Tüchtigkeit qualifizieren [8, 22]: *Ihnen aber gaben wir den Bruder von uns mit, den wir in vielen Lagen vielmals als eifrig kennen lernten, gegenwärtig aber als noch viel eifriger in vieler Zuversicht zu euch.* Nach Thdt. und Pel. dachten im Altertum hier etliche an Apollos wegen I, 16, 12. Der Ungenannte ist aber wohl, da er mit dem in 18 genannten in 23 alsbald unter dem Begriff *ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν* zusammengefaßt, also zwar nicht in Sachen der Kollekte und von den mazedonischen Gemeinden, sondern in allgemeiner Angelegenheit und von einer nicht näher bestimmten (asiatischen?) Gemeinde dem Pl mitgegeben worden ist, zu finden im Kreise der nichtmazedonischen Christen, die wir nach AG 20, 4 in einem wenig späteren Zeitpunkt als Begleiter des Pl antreffen, also Gajus oder Tychikus oder Trophimus.

Ab schließt Pl diese persönlichen in Art einer *ἐπιστολὴ συστατική* 3, 1 gehaltenen Bemerkungen mit nachdrücklicher Hervorhebung der Qualitäten, die für die Würdigung der Entsandten durc die K in Betracht kommen. Das Asyndeton von 22 zu 23 erscheint freilich hart und wird auch dann nicht gemildert, wenn man, ohne Rücksicht auf die dadurch entstehende unwahrscheinliche Schwerfälligkeit des Satzbaus, 8, 23 als Vordersatz zu 8, 24 nehmen wollte [8, 23]: *Sei es hinsichtlich des Titus — ein (Arbeits-) Genosse ist er von mir und an euch ein Mitarbeiter (Gottes?); seien es unsere Brüder, Delegierte von Gemeinden sind sie und eine Ehre Christi* [1]) — vgl. I, 11, 7, nämlich Persönlichkeiten, in deren Art, Wirksamkeit und Rechten sich die Herrlichkeit Christi spiegelt. Wobei übrigens die Feinheit zu beachten ist, mit der Pl die ungenannten Brüder ganz besonders charakterisiert in der Richtung auf das, was ihnen a u t o r i t a t i v e Geltung sichert.

[1]) Zu dem *ὑπὲρ* vgl. Tebt. Pap. 19: *ὑπὲρ δὲ ὧν σημαίνεις κωμογραμματέων.* — Zu *ἀπόστολος* vgl. Phl 2, 25; Jo 3, 16. Vgl. das nachbiblische שָׁלִיחַ „Delegierter“ als Bezeichnung des Synagogenvorstehers (bzw. opfernden Priesters), sofern er als beauftragter Vertreter der Gemeinde anzusehen ist.

Wie die Kr aber ihnen gegenüber sich verhalten sollen, sagt der mit 8, 24 eingeleitete Abschnitt bis 9, 5. Er beginnt mit der allgemeinen Bitte [8, 24]; *Den Erweis eurer Liebe nun — und unserer Ruhmredigkeit über euch erweist an ihnen angesichts der Gemeinden.* Zum freien Gebrauch des Partizipiums (das freilich in den Quellen oft durch ἐνδείξασθε ersetzt ist) im Sinne sogar eines Imperativs vgl. Rm 12, 9 ff., dann 12, 14 mit 16 ff., auch Eph 4, 20. Mit τῆς ἀγάπης ὑμῶν ist ἔνδειξιν natürlich in anderer innerer Beziehung verbunden als mit καυχήσεως. Denn dort ist es die von ihnen selbst gehegte Liebe, die sie dadurch erweisen, daß sie sie betätigen; hier dagegen handelt es sich um einen Nachweis des Rechtes und der Wahrheit der rühmenden Urteile des Pl über K. Pl hat also in stilistischer Kühnheit das zweite an das erste angefügt und dadurch seinem Ausdruck etwas von einer drastischen und dadurch eindrucksvollen Wendung gegeben. Folglich fällt auch der Nachdruck nicht sowohl auf den in τῆς ἀγάπης ausgedrückten Gedanken von einem Liebeswerke, sondern auf den durch τῆς καυχήσεως und in anderer Weise durch das nachdrücklich schließende εἰς πρόσωπον τῶν ἐκκλησιῶν hervorgehobenen Gedanken, daß es gelte, in dieser Sache die Ehre des Apostels und die eigene zu wahren vor den als Zeugen und Beurteiler in dieser Angelegenheit berufenen (mazedonischen und sonstigen) Gemeinde.

Genau an dieses Motiv hängt sich die Fortsetzung an. Sie gibt sich durch γάρ als eine Erläuterung zu erkennen, nämlich darüber, warum in 8, 24 gerade dies Motiv betont und wie es näher damit gemeint sei. Das μέν aber zeigt, daß der Satz von 9, 1 auf einen ergänzenden Gegensatz angelegt ist, mit dem zusammen er erst die Erläuterung vollständig gibt. Dieser kann nur in 9, 3 gefunden werden [9, 1—4]: *Denn was zwar die Dienstleistung für die Heiligen anbetrifft, so ist es überflüssig darüber euch zu schreiben; ich kenne ja wohl eure Bereitwilligkeit, wie ich mich ihrer von euch rühme bei Mazedoniern, Achaja habe sich gerüstet seit vorigem Jahr, und euer Eifer hat eine tatsächlich um so größere Zahl angereizt. Gesandt aber habe ich die Brüder, damit nicht unser Rühmen von euch zunichte gemacht werde in dieser Teilhinsicht, damit ihr, wie ich sagte, gerüstet seiet, auf daß nicht etwa, wenn mit mir zusammen Mazedonier kommen und euch ungerüstet finden, zu Schanden werden wir, um nicht zu sagen ihr, mit dieser Zuversicht.* [1]) Zu ἀπὸ πέρυσι vgl. zu 8, 10; nach dem dort Gesagten bestimmt sich auch der Begriff von παρεσκεύασται. τοὺς πλείονας wird wohl nicht

[1]) τὸ ὑμῶν ζῆλος oder τὸ ἐξ ὑμῶν ζῆλος, jenes nach ℵBCPfvg syr[1] Orig., dieses nach DGdgKL, sachlich ohne Verschiedenheit. — Korrektorenhände in ℵ und D, außerdem KLP und syr [1 u. 2] fügen wie in 11, 17 hinter ταύτῃ hinzu: τῆς καυχήσεως. Die Übereinstimmung der alten griechischen Lesung mit dem westlichen Text beweist, daß das zu streichen ist.

von einer Mehrzahl unter den Mazedoniern im Unterschied von einer Minderzahl zu verstehen sein, welch letztere etwa von jenem Eifer sich nicht hätte anregen lassen. Vielmehr wird es von der Anzahl derer, welche ohne alle Beziehung auf K schon in vollem Eifer standen, diejenigen vielen unterscheiden, welchen das Beispiel der K dienlich war, und sie die vielen als mehrere gegenüber jener Zahl bestimmen (daher τοὺς πλείονας). Unter den „Brüdern", die gesandt wurden, werden nach 8, 23 b bloß die beiden Ungenannten zu verstehen sein; Titus ging ja zudem nach eigenem Entschluß 8, 17 b; ein Widerspruch zu dem S. 321 bemerkten ist also in 9, 3 nicht enthalten. Zu ἐν τούτῳ τῷ μέρει vgl. zu 2, 5 S. 116 A.; es beschränkt vorsichtig und zart die Gefahr der κένωσις auf das spezielle Gebiet der Kollektenangelegenheit. Der Inhalt des letzten aller Finalsätze wird vertieft, wenn man ἐν τῇ ὑποστάσει hier in seiner auch sonst im NT und überhaupt biblisch gesicherten Bedeutung „Zuversicht" nimmt Hb 3, 14; 11, 1 vgl. II, 11, 17; Ps 38, 8; Ruth 1, 12, statt in der flachen von „Angelegenheit". Der Schwerpunkt des Gedankengefüges ruht auf dem Gegensatz von τῆς διακονίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους in 9, 1 und dem ἔπεμψα in 9, 3. Also will Pl sagen: die Idee einer Sammlung für die palästinensischen Christen selber und an sich bedarf keiner Befürwortung; denn ihr habt sie ja schon bereitwilligst in euch aufgenommen; auseinanderzusetzen habe ich mich mit euch bloß über die Sendung der Brüder; sie soll dazu helfen, daß unsere zuversichtlichen Behauptungen sich auch wirklich bewahrheiten. Mithin steht das Gedankengefüge tatsächlich in engstem Zusammenhang mit 8, 24. 9, 5 aber schließt ab, bzw. leitet mit seinen Schlußworten zu einem neuen Gesichtspunkt über, nämlich zur Aussprache über die dem Liebeswerk angemessene innere Stimmung. Den Gegensatz von εὐλογία und πλεονεξία pflegt man dabei so zu verstehen, daß zu beidem als Subjekt die Spender hinzugedacht und also zweierlei Geben insofern unterschieden wird, als bei dem einen der Spender in der Stimmung des Segnens sich befindet und reichlich gibt, bei dem andern aber der Spender kärglich darreicht, also spart und insofern πλεονεξία ausübt. Aber dabei wird der Begriff πλεονεξία (= Mehrhabenwollen!) offensichtlich verdreht. Vielmehr muß zu πλεονεξία als Subjekt der Empfänger bzw. der Bittende und Mahnende hinzugedacht werden (vgl. einen ähnlichen Wechsel in φειδομένως 9, 6 a u. b), und εὐλογία und πλεονεξία bezeichnen zweierlei Arten von Gaben, eine, die aus freundlicher Segensstimmung des Gebers fließt und also gerne gegeben wird, und eine, bei welcher der Spender sich als Opfer eines πλεονέκτης vorkommt, die also selber und insofern eine πλεονεξία ist und vom Spender mit Unwillen und Murren und in dementsprechender Höhe dargegeben

wird [1]) — eine Auffassung übrigens von *πλεονεξία,* die sich auf Chrys. und Thdt. berufen darf. Also [9, 5]: *Für nötig darum erachtete ich es* (zum Tempus vgl. S. 322 A.) *die Brüder aufzufordern, sie sollen im Voraus schon zu euch reisen und diese eure schon zuvor versprochene Segensgabe zurüsten, bereit zu liegen, so wie eine Segensgabe und nicht wie ein Tribut an die Habsucht.* [2])

c) Ermunterung zu fröhlichem und reichlichem Geben 9, 6—14.

Mit *τοῦτο δέ* (scil. *φημί* oder *λέγω* — vgl. 1 Th 4, 15; Gl 3. 17; I, 7, 29; 15, 50; Phl 3, 14) leitet Pl immer und so auch hier über zu einem Gedanken, der gegenüber dem bisher Gesagten sich besonders heraushebt und unter allen Umständen beherzigt sein will oder gilt. Zum Chiasmus der Wortstellung in 9, 6 gesellt sich dabei eine Art Umkehr der Begriffe, indem *φειδομένως* bzw. *ἐπ᾽ εὐλογίαις* das eine Mal zum grammatischen und logischen Subjekte den Säenden hat, das andere Mal aber nicht sowohl das tätige Verhalten des Erntenden, sondern die Sachordnung ausdrückt, der er vermöge Eingreifens Gottes unterliegt: er sät bewußtermaßen und absichtlich *φειδομένως*; aber ohne seinen Willen fällt seine Ernte *φειδομένως* aus. *ἐπί* steht von der eine Handlung (oder ein Geschehnis) begleitenden und ihren inneren Charakter gestaltenden Beziehung vgl. Rm 5, 14. [3]) *ἐπ᾽ εὐλογίαις* also =

---

[1]) *πλεονεξία* also eigentlich = ein vom anderen habsüchtig erstrebter und erreichter, dem Spender abgenommener Gewinn. Ohne diese hier durch die Antithese gegebene Beziehung auf einen Spender, im übrigen aber in ganz ähnlicher Objektivierung der Bedeutung steht *πλεονεξία* in LXX manchmal für „Gewinn", wie ihn die Habsucht sucht und sich aneignet vgl. Ju 5, 19 (Cod. A); Hab 2, 9; Jer 22, 17; Ezech 22, 27.

[2]) Deißmann, Bibelstudien S. 141, erwägt, ob statt des ersten *εὐλογίαν* nicht einfach *λογίαν* zu lesen sei (I. 16, 1): der Satz werde so viel wirkungsvoller. Aber zu *λογίαν* paßt sehr wenig *προεπηγγελμένην*. Zum Begriffe von *εὐλογία* als einer in dankbarer oder segnender Stimmung dargereichten Gabe, die darum kurzweg „Segen" selber heißt, vgl. 1 Mo 33, 11; 1 Sam 25, 27; 30, 26 (nach Cod. A); 2 Kö 5, 15.

[3]) Zu diesem ganz allgemein gehaltenen Gebrauch von *ἐπί* vgl. 2 Mkk 5, 4: alle flehten, die Erscheinung möge gutes bedeutet haben — *τὴν ἐπιφανίαν ἐπὶ ἀγαθῷ γεγενῆσθαι.* — Wie phraseologisch gerade dieses *ἐπ᾽ ἀγαθῷ* (*ἀγαθοῖς*) gewesen ist, zeigen die Papyri. Tebt. Pap. II, 288, 3f.: *ἡ γενομένη ἐπ᾽ ἀγαθοῖς ἀναμέτρησις* = die unter günstigen Umständen (Auspizien) geschehene Vermessung. 303, 15: *ὁ ἐπ᾽ ἀγαθῷ γενόμενος διαλογισμός*: Oxyrh. Pap. III, 531, 6: *ἕως ἐπ᾽ ἀγαθῷ πρός σε παραγένωμαι*; vgl. 484. 23; I, 71; II, 17; Berl. Gr. Urk. I, 91, 6; III, 835, 19. Ferner Tebt. Pap. II, 294, 17f. in einem Kaufvertrag, wo den Kindern des Käufers der Besitz der Pfründe zugesichert wird mit all ihren Rechten: *μένει αὐτοῖς ἡ τούτων κυρεία . . . ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς τιμίοις καὶ δικαίοις*; weiter ebenda II. 286, 6: *ἐπὶ τῷ ἀρίστῳ μοι γνωρίμην* = aufs vorteilhafteste mir bekannt.

so, daß dabei Segnungen mitgeteilt werden, unter Segensgabenausteilung. Zu verstehen ist diese Regel von der Korrelation zwischen dem Tun des Menschen und dessen in der Ewigkeit hervortretender Lebensfrucht (Gl 6 7). Denn zwar ist im folgenden von 8 ab nicht speziell in dieser, sondern in anderen Hinsichten die gute Folge entwickelt, die fröhliches Geben nach sich zieht, nämlich in bezug auf die Erfahrung immer neuer göttlicher Hilfe für das diesseitige Leben in 8 und in bezug auf die aus ihr fließende gegenwärtige Verherrlichung Gottes in 10ff. Aber diese Erörterungen sind ja auch mit einem abtrennenden, Neues einführenden *δέ* eingeleitet und zwischen ihnen und 6 steht wie eine Grenze bildend das *ἱλαρὸν δότην ἀγαπᾷ ὁ θεός*. Folglich muß 6 in der Tat unter seinem eigenen Gesichtspunkt betrachtet werden, und der kann bei der Allgemeinheit des Ausdrucks auch nur in der allgemeinsten Wechselbeziehung, also der Beziehung zwischen zeitlicher Aussaat und ewiger Ernte gefunden werden. Vgl. zu 5, 10. Also [9, 6]: *Das aber (möchte ich hervorheben): Wer schonsam säet, der wird auch schonsam ernten, und wer in Segensfülle säet, der wird auch in Segensfülle ernten.*[1]) *φειδομένως* von einem Saen, das „schonsam“ mit den Vorräten umgeht, also = kärglich, ganz entsprechend dem Gebrauche der übrigen Glieder der Wortfamilie *φειδός, φειδώ*, aber immer mit dem Nebensinn der ängstlichen Vorsicht (vgl. Prov. 21, 14: *ὁ δώρων φειδόμενος* = der mit Geschenken sparsame). *ἐπ' εὐλογίαις*, dessen Plural dem Satze den Charakter einer auf eine Vielheit von Handlungen zu beziehenden, also allgemeinen Sentenz gibt, bildet auch hier nicht die einfache Umkehr des gegenüberstehenden Begriffs *φειδομένως*. Denn jetzt steht das Moment der S t i m m u n g, der freudig mitteilenden, im Vordergrund, und das q u a n t i t a t i v e Moment der Reichlichkeit schwingt nur mit. An jenes jetzt vorschlagende Moment knüpft denn auch die weitere asyndetisch angefügte Regel an [9, 7]: *Jeder* (scil. *möge geben*), *wie er es sich im Herzen vorgenommen hat, nicht unter Bedauern oder aus Zwang. Denn einen fröhlichen Geber liebt Gott.* Zu 6 verhält sich diese Regel so, daß durch sie ein Mißverständnis abgewehrt wird, als sollte die Erinnerung an das Korrelationsgesetz wirken als ein äußerer Druck zur Abnötigung einer unverhältnismäßig reichen Gabe. *τῇ καρδίᾳ* steht als Dativus loci wie oft gerade bei Verben der Willens- oder Gemütsbewegung, deren psychischer Ort durch den Dativ bezeichnet

[1]) D u. d schreibt in 6b zuerst *ἐν εὐλογίᾳ*, dann *ἐξ εὐλογίας*; andere Quellen namentlich des westlichen Textes variieren noch weiter oder anders. Die Analogie von 6b mit 6a spricht aber gegen diesen Wechsel der Ausdrucksform; und der Singular ist vielleicht durch Anpassung an 9, 5 entstanden. — Ein pluralisches *εὐλογίαι* oft auch in LXX z. B. Ps 20, 4; 83, 7; Sir 44, 23 usw.

wird vgl. 1 Mkk 3, 31; 6, 10; 11, 49; 2 Mkk 5, 11; 9, 7. Mit *ἐκ* ist der innere bzw. äußere Tatbestand eingeführt, aus welchem heraus das Geben geschieht. Entscheiden soll eben bloß der eigene Entschluß und Vorsatz, nicht ein Druck, der die Gabe zwar zum Vorschein bringt, aber den Geber dabei innerlich unwirsch zu sein reizt. 7b ist freie Wiedergabe eines Gedankens aus dem LXX-Texte der Proverbien (22, 8: *ἄνδρα ἱλαρὸν καὶ δότην εὐλογεῖ ὁ θεός*). Vgl. Sir 35, 11; Rm 12, 8. Ist damit dem Gedanken an Gott eine neue fruchtbare Beziehung gegeben zu der vorliegenden Angelegenheit, so wird nun darauf hingewiesen, wie die in Gottes Händen liegende Macht (*δυνατεῖ* an der Spitze) es dahin zu bringen vermag, daß eine *περισσεία εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθόν* sich einstellt. Fraglich ist dabei der Begriff von *αὐτάρκεια*. Es kann im objektiven Sinn Genugsamkeit, also den Stand desjenigen bezeichnen, der hinlänglich ausgerüstet ist, um auf eigenen Füßen zu stehen (so zunächst von Personen *αὐτάρκης* Sir 40, 18, dann aber auch von Sachen, die in hinlänglichem Maße vorhanden sind Prov 24, 31 (30, 8); Sir 5, 1; 11, 24; 34 (31), 28; 4 Mkk 9, 9). Es kann aber auch die Genügsamkeit bezeichnen, also die Gesinnung desjenigen, der an dem Vorhandenen sich's genug sein läßt Phl 4, 11; 1 Tm 6, 6. Für 9, 8 ist die erstere Bedeutung vorzuziehen, 1. weil die Häufungen mit *πᾶν* usw. vor *αὐτάρκεια* auf eine vorhandene objektive Fülle deuten; 2. weil der Besitz von Genügsamkeit noch keineswegs als sicheres Motiv zu gutem Werk wirkt. Nicht also wie Gott einen Beweggrund oder die innere Möglichkeit schaffen kann, sondern daß er die objektive Möglichkeit zu jener *περισσεία* darreicht, ist der Inhalt des Satzes. Auch das *περισσεύητε* wird darum im objektiven Sinn von einer Fülle zu verstehen sein, die zu allem guten Werke mehr als genug hat. Gedacht ist dabei natürlich, wie auch das Zitat in 9 zeigt, zunächst an das gute Werk der Wohltätigkeit. Doch ist die Ausdrucksweise so auffällig allgemein gehalten, daß der Satz als Regel nicht bloß für dieses spezielle Gebiet, sondern für jegliche Art von Leistung erscheint: Gott kann auf jedem Gebiete volle *αὐτάρκεια* verschaffen und damit den Menschen reich machen zu allem Werke. Was Gott aber dazu tut, damit (*ἵνα*) das erreicht werde, sagt *πᾶσαν χάριν περισσεῦσαι*, d. h. daß er jegliche Art von Hulderweis überreich gewährt (zum transitiven *περισσεύειν* vgl. zu 4, 15 S. 206). Des Sinn des Zitats aus Ps 112, 9 an seiner Ursprungsstelle geht dahin, es als einen Bestandteil des Glückes des Gerechten darzustellen, daß er durch Freigebigkeit gegen Arme Anerkennung Gottes und darum auch dauernde Wohlfahrt gewinnt. Die Freigebigkeit macht also nicht arm, sondern führt im Gegenteil zu Gutem, zum Heile. Mit diesem Inhalt paßt das Wort vollständig in den Zusammenhang unserer Stelle. Der

Freigebige kann fort und fort reichlich spenden, weil Gott ihm seine Anerkennung schenkt, infolgedessen ihm jegliche Art von Huldbeweis gewährt und ihn so äußerlich wie innerlich erst recht in den Stand setzt, Gutes zu wirken. *δικαιοσύνη* ist also der Stand des Gerechten, die Geltung als Gerechter, die jemand kraft göttlicher Anerkennung besitzt. Müßte man freilich in 9, 10 den Begriff *δικαιοσύνη* im Sinn der sittlichen Aktivität, der Selbstbetätigung als Gerechter verstehen, dann würde das notwendig auch das Verständnis des Begriffs in 9 abändern. Allein da dies nicht der Fall ist, so erklärt also Pl [9, 8 f.]: *Macht aber hat Gott, jeglichen Hulderweis in reicher Fülle an euch hin zu gewähren, damit ihr in jeder Hinsicht jederzeit jegliche Genugsamkeit habet und überreich werdet zu jeglichem guten Werk, wie geschrieben steht: er streute aus, er gab den Armen, seine Gerechtigkeit bleibt für und für bestehen.*

„Almosengeben armet nicht" ist also der eine Gesichtspunkt. Einen anderen (*δέ*) bringt 10—14, ein Abschnitt, der sich auch dadurch als zu einem neuen Gedanken fortschreitend darstellt, daß er sogleich mit einem neuen biblischen Anklang arbeitet an Jes 15, 10. Dort werden die festen und zuverlässigen Segenswirkungen Gottes in der Natur dahin beschrieben, daß er mit Schnee und Regen die Erde befeuchtet und dadurch Samen zur Aussaat und Brot zum Genusse schafft, also eine Ernte gewährt, welche die gegenwärtigen Bedürfnisse stillt und zugleich die Grundlagen einer neuen Ernte darreicht. An denen, die fromme Wohltätigkeit üben, erfüllt sich diese schöpferische Macht Gottes insofern, als er aus ihren Gerechtigkeitswerken wie aus einem sich mehrenden Samen und wachstumskräftigen Erzeugnissen eine geistliche Frucht hervorschießen läßt, wie sie durch 11 b zunächst einfach benannt und durch 12—14 eingehend erläutert wird. Gemäß dieser augenscheinlichen Anlage des Gedankengefüges darf also nicht etwa schon in 11 a jene Fruchtwirkung aufgesucht werden. Die Partizipialbestimmung, die in einer schon zu 1, 7 S. 32 Anm. erörterten Weise an *ἡμῶν* sich anfügt, benennt vielmehr noch einmal näher den Liebeserweis, in welchem die Leser ihre Gerechtigkeit betätigen und so die Voraussetzung für jene Fruchtbarkeit schaffen. Also [9, 10 f.]: *Er aber, der „Samen verschafft dem Säenden" und „Brot zur Speise", wird schaffen und mehren eure Saat und wachsen lassen eure Gerechtigkeitserzeugnisse: ihr in allem reich gemacht zu aller Einfalt, welche dann* (*ἥτις* drückt einen qualitativen Zusammenhang aus) *wirket durch unsere Vermittlung Danksagung an Gott.* [1])

---

[1]) So bildet mit seinen Futuren der Satz in 10 eine ermunternde Zusage. Die durch Korrektoren in ℵD angebrachte Änderung in Optative (ebenso teilweise G) verwandelt ihn in einen Wunsch, was aber dem Zusammenhang wenig angemessen ist.

Entsprechend dem atl Anklang in 10a wird in 10b der Gedanke zuerst mit Metaphern und dann in seinen eigentlichen Begriffen ausgesprochen. Unter *σπόρος* ist, wie aus *πληθυνεῖ* bestimmt zu entnehmen ist, das Saatgut gemeint, das in geringerer Quantität ausgesät wird, um eine große Mehrung zu erfahren (vgl. Mk 4, 26 f.; Lk 8, 5. 11). Dies reicht Gott dar (*χορηγεῖν*, gleich als trüge er selber die Kosten für die Beschaffung des Samens vgl. LXX 3 Kö 4, 7; Sir 1, 10; 1 Mkk 14, 10) und mehrt es. *τὰ γενήματα* ist dann der Ertrag, der aus dem Samen hervorwächst (so oft in LXX z. B. Ez 36, 30; Ps 64, 10), vielmehr den Gott hervorwachsen läßt. *τῆς δικαιοσύνης* aber fügt sich in dem zu 9, 9 aufgestellten Begriffe so hier ein, daß diese aus der von Gott gewährten Saat hervorgehenden und unter seinem Segen wachsenden Erträgnisse als solche charakterisiert werden, die der Gerechtigkeit eignen oder mit denen eben die in 9, 9 berührte Anerkennung gegeben ist (ganz wie in Hosea 10, 12 aus den Taten, die man *ἑαυτῷ εἰς δικαιοσύνην* sät, *γενήματα δικαιοσύνης* hervorkommen). Ohne Metapher heißt das, Gott werde die Mittel zum guten Werke darbieten (wie das soeben als in seiner Macht gelegen gezeigt worden war) und werde daraus einen ihm selber wohlgefälligen Ertrag hervorwachsen lassen. Genau das aber sagt der erklärend hinzutretende v. 11: Durch Gottes Segen werden die, die hier gemeint sind, reich gemacht zu jeder Art von Betätigung einfältiger, angstloser, hingebender Freigebigkeit (8, 2), und diese wirkt sich dann aus in dem hocherfreulichen Schlußergebnis einer vielseitigen Danksagung an Gott. Der Dativ *τῷ θεῷ* wird seiner Stellung nach am besten direkt zu *εὐχαριστίαν* bezogen, eine Konstruktion, wie sie gerade bei Verbalsubstantiven häufig begegnet (Kühner-Gerth I § 424).

An eben diese letzte Aussage schließt sich 12—14 an. Das Kollektenwerk, das bisher *διακονία εἰς τοὺς ἁγίους* 8, 4; *χάρις* 8, 7. 19; *ἁδρότης* 8, 20; *εὐλογία* 9, 5 genannt worden ist, heißt jetzt *ἡ διακονία τῆς λειτουργίας ταύτης* und wird damit in eine Beziehung sakral-kultischer Art hineingehoben: in diesem Dienst vollzieht sich ein gottesdienstliches Handeln höchster Art.[1]) Die

[1]) Nur mit dieser Anspielung an das Opferwesen wird dem Wort *λειτουργία* der Begriff bewahrt, den es im AT durchweg und ebenso im NT besitzt; und genau so entspricht der Begriff der den Zusammenhang beherrschenden Würdigung der Kollekte für den Zweck der Anbetung und Verherrlichung Gottes. Vgl Phl 2, 17, 30; Hb 8, 6; 9, 21; Lk 1, 23. Vgl. auch LXX 1 Chr 9, 13: *ἐργασία λειτουργίας*. Das das Wort in seinem original-griechischen Verstand beherrschende Moment der freiwilligen Leistung für das gemeinsame Ganze (so häufig auch in den Papyri z. B. Oxyrh. Pap. 80, 3; 487, 10f.; 705, 72) tritt darüber wohl zurück — zum mindesten in dem Maße, wie hier das *οὐ μόνον, ἀλλὰ καί* in 12 die Beziehung auf Gott der auf die Heiligen überordnet.

Zerlegung des Verbums in Kopula und Partizipium dient dazu, jeweils den Begriff zu betonen: *προσαναπληροῦν* und *περισσεύειν* treten sich also markant gegenüber (zur Ergänzung etwas hinzufüllen — überfließen). Mit merklichem Anakoluth (das Subjekt zu *δοξάζοντες* in 13 ist aus *ἁγίων* in 12 zu ergänzen) fährt dann die Aussage in einfacher nominativischer Partizipalkonstruktion fort vgl. zu 9, 11, wobei das Präsens die eigentlich erst bevorstehende Wirkung rein dem Inhalt nach, ohne Berücksichtigung des Zeitmoments, nur unter dem Ausdruck der Gleichzeitigkeit des *ἀναπληροῦν, περισσεύειν* und *δοξάζειν* beschreibt. Mit *δοκιμὴ τῆς διακονίας* wird an der Kollekte das hervorgehoben, was den in *διὰ πολλῶν εὐχαριστιῶν* ausgedrückten Erfolg hervorbringt (*διά* c. Gen.). In ihrem reichen Ertrage nämlich tritt eine Bewährtheit (2, 9; Rm 5, 4) an die Empfänger heran, von der sich nur fragt wer als ihr Subjekt gedacht werden soll, ob die *διακονία* selbst als eine, die sich an den Empfängern bewährt etwa als das, was sie heißt, oder ob die die *διακονία* ausrichtenden, die darin an den Empfängern sich selber als treue Helfer und Brüder bewähren. Das letztere dürfte sprachlich und sachlich das beste sein. Um was aber die Empfänger Gott preisen, ist in *ἐπὶ τῇ* . . . wieder mit zweien der gerade hier dem Pl immer wieder in die Feder fließenden Häufungen von Substantivbegriffen ausgedrückt. Bei jeder von beiden wird es sich empfehlen, den noch folgenden präpositionalen Zusatz nicht mit einem der zwei Substantive, sondern mit den zu einem einheitlichen Begriffe zusammengezogenen zweien zu verbinden. Zunächst also die erste *ἐπὶ τῇ ὑποταγῇ* . . . *Χριστοῦ*: die Unterordnung äußert sich im Bekennen und richtet sich eben als so beschaffen auf das Evangelium Christi. Das heißt also: die erste große Freude, welche die Kollekte hervorbringen wird und durch die sie zum Dank gegen Gott treibt, bezieht sich darauf, daß in der Ferne das Evangelium Christi eine sich willig und freudig unterwerfende Bekennerschar gefunden hat. Die zweite aber *ἐπὶ τῇ ἁπλότητι* . . . *πάντας* geht auf die in dem Kollektendienst selber sich aussprechende gemeinschaftpflegende Einfalt, wie sie von den Empfängern empfunden wird als den Spendern eignend und zwar von diesen geübt in erster Linie gegen sie, die Empfänger, aber doch so, daß darin ein gleicher, auf alle dem gleichen Bekenntnis sich einordnender bezogener Brudersinn und ökumenische Empfindung wahrgenommen wird. Auch das ruft also freudigen, dankbaren Lobpreis Gottes hervor. Für den Anschluß von 14 sind zwei Konstruktionen ausgebildet: a) das Ganze bildet einen sich anakoluthisch an das vorausgehende nominativische Partizipium anlehnenden Genitivus absolutus (*αὐτῶν* — *ἐπιποθούντων*; *καί* = auch); darin nehme *δεήσει* die Stellung einer instrumentalen oder modalen Näherbestimmung des Verbums ein; b) *ἐπιποθούντων* ist

Apposition zu dem als Gen. subj. mit *δεήσει* zu verbindenden *αὐτῶν* und *δεήσει* selbst bildet entweder ein zweites Glied zu *περισσεύουσα διὰ πολλῶν εὐχαριστιῶν*, indem an die Stelle von *διὰ* c. Gen. ein instrumentaler Dativ trete, oder ein drittes auch von *ἐπὶ* abhängiges Glied zu *ἐπὶ τῇ ὑποταγῇ . . . καὶ ἁπλότητι*: *καί* also = und. Gegen a spricht die Überflüssigkeit bzw. Bedeutungslosigkeit des „auch sie", da vorher doch das *ὑμεῖς* in keiner Weise betont ist; ferner die Unwahrscheinlichkeit des modalen Dativs *δεήσει* bei *ἐπιποθούντων* innerhalb des paulinischen Stils. Für b und zwar für die zweite der dort angegebenen Möglichkeiten spricht, daß dadurch der Dativ *δεήσει* in die unmittelbarste Verbindung mit den zwei vorausgehenden Dativen gerückt wird. Allerdings kommt die *δέησις αὐτῶν ὑπὲρ ὑμῶν* nicht im gleichen Sinne als Gegenstand des *δοξάζειν* in Betracht, wie die *ὑποταγή* und die *ἁπλότης*. Allein der Anstoß daran fällt weg, wenn man annimmt, Pl habe seine Aussage ausgedehnt auf die Aufzählung eines Moments, das zwar nicht einen Inhalt, aber eine Begleiterscheinung (*ἐπί* in 9, 6) des *δοξάζειν* bildet. Wie sich dieses Bitten dann weiter motiviert und zugleich inhaltlich bestimmt, besagt dann der appositionell an *αὐτῶν* hinzutretende schließende Partizipialausdruck. Also [9, 12—14]: *Denn die Ausrichtung dieses religiösen Dienstwerkes bildet nicht bloß eine Befriedigung der Bedürfnisse der Heiligen, sondern Gotte einen überströmenden Reichtum durch viele Danksagungen: veranlaßt durch die in diesem Dienste sich ihnen bekundende Bewährtheit preisen sie Gott ob eurer Bekenntnis-Unterordnung in der Richtung auf das Evangelium Christi und eurer Gemeinschafts-Einfalt gegenüber ihnen und gegenüber allen und unter Bitten für euch, indem sie sich nach euch sehnen wegen der überschwänglichen Gnade Gottes an euch.* Selbst ergriffen von diesem Bilde einer in Glaube und Liebe sich gründenden und verwirklichenden Eintracht schließt Pl mit einem Preis des Gottes, durch dessen Heilsgabe letztlich das alles hervorgebracht ist [9, 15]: *Dank sei Gott ob seiner unbeschreiblich großen Gabe.*

(Über die Zusammengehörigkeit von Kap. 8 und 9) sind, wie schon S. 7 bemerkt, Zweifel laut geworden. Aber die Schwierigkeiten, an die sie sich heften, sind lösbar bzw. zum Teil nicht vorhanden: 1. 8, 17 mit 9, 3 sollen 12, 17 widersprechen: allein für alle, die 10—13 bei II belassen, bezieht sich 12, 17 auf eine vor II gelegene Anwesenheit des Titus in K, von der mit keinem Wort behauptet wird, daß sie etwas mit der Kollekte zu tun gehabt habe; 2. 8, 1 rühme Pl den K die Mazedonier; 9, 2 berichte er, daß er die K den Mazedoniern rühmt. Beides schließt sich aber nicht aus, wenn doch die einen wegen des reichen (und raschen) Ertrags, die anderen wegen ihrer schon vor langer

Zeit bekundeten Bereitwilligkeit gerühmt werden; 3. 8, 2 sei die mazedonische Sammlung geschlossen, 9, 2 noch im Gange. Indessen das Rühmen (Präsens καυχῶμαι) kann fortgehen, auch wenn die Sammlung, zu der dadurch angeregt werden will, schon beendigt ist, und andererseits bedeutet 8, 2 natürlich noch nicht einen vollkommenen Abschluß der Sache in Mazedonien; 4. 8, 10f. sei die kr Sammlung nur noch der Vollendung bedürftig, 9, 5ff. ermangele sie aber noch der Durchführung. Allein die Sammlung war eben vereinbart, begonnen und dann — vielleicht kaum begonnen — eingeschlafen oder zurückgestellt; 5. daß 8, 16f. mit 9, 3 sich nicht im unlöslichen Gegensatz befindet, wurde oben schon gezeigt; 6. der neue Anfang in 9, 1 sei unbegreiflich, und die beiden Kapitel sähen überhaupt nach einer Dittographie aus. Aber 9, 1 bildet formell (*περὶ μὲν γάρ*) und sachlich unter gar keinen Umständen einen neuen Anfang, sondern die vollkommen sachgemäße Weiterführung von 8, 24, und die der Auslegung zugrunde gelegte Disposition hat schon gezeigt, welch eine folgerichtige und klare Anordnung dem Ganzen innewohnt. Mithin ist an der Authentie und Zusammengehörigkeit der beiden, durch eine mißlungene Kapiteleinteilung gegeneinander scheinbar verselbständigten Teile nicht zu zweifeln.

III. Hauptteil (10, 1—13, 10).

Gegen die noch nachwirkenden Einflüsterungen der Judaisten.

Schon im ersten Hauptteil des Briefes sind wir auf mancherlei Spuren davon gestoßen, daß an den Verwicklungen, die vor II geschehen und geschlichtet waren und mit denen bis zu einem gewissen Grade doch auch II sich noch zu tun macht, eine Gruppe von auswärtigen Christen besonders schuld war, die in K agitatorisch auftraten. Sie waren judaistisch gesinnt; denn wenngleich sie zwar den sachlichen Gehalt des paulinischen Evangeliums unangetastet ließen, mischten sie doch durch übertreibende Wertung des Alten Bundes in die Christusbotschaft falsche Abmessungen ein. Diese Gedanken wandten sie dann aber vor allem auf das missionspolitische und persönliche Gebiet und entwickelten so eine starke Opposition gegen die Autorität und die Persönlichkeit des

Pl. Ansehen verschafften sie sich durch Empfehlungsbriefe von jerusalemischen Autoritäten. Ein freier und offener Zug haftete ihrem Auftreten nicht an, sondern in der Stille und unter der Decke arbeiteten sie mit allerlei Verdächtigungen, brachten, wo sich Gelegenheit bot, Schlagworte gegen Pl in Umlauf, mäkelten insonderheit auch noch an dem Zwischenbriefe, als ob Pl darin in unwahrhaftiger Gewaltsamkeit und maßloser Selbstüberschätzung auf die K eingeredet habe, als ob er ihnen die Freiheit eines großen Zusammenhangs mit allem Gottgegebenen verwehre und sie statt dessen in die Enge der bloßen Beziehung zu ihm banne, waren aber zugleich auf Geltendmachung ihrer Person bedacht, ja wußten anscheinend sogar Erwerbsvorteile aus der Predigt des Evangeliums zu ziehen. (Vgl. S. 82, 137f., 141, 152, 161, 181f., 190, 193, 241, 248, 251.)

Unvollständig ist dieses Bild vorläufig, sofern darin nichts enthalten ist über die Beteiligung jener Winkelagitatoren an der Krisis, die den Zwischenbrief notwendig gemacht hatte (S. 106ff.). Was Pl in II bisher in bezug auf sie bemerkt hat, erstreckte sich eben auf die nach jener Krisis zurückbleibende und während ihrer Erledigung durch Titus hervorgetretene Art der Opposition. Und die Beleuchtung, die in 1—7 auf sie fällt, ist immer nur eine indirekte, sofern Pl in der Hauptsache nicht in Polemik, sondern in einem freudigen und aus der Tiefe geholten Herzenserguß über die dem apostolischen Wirken verliehene Bewährung sich bewegt. Jetzt mit 10, 1 dagegen wird das anders. Die Adressatin der Auseinandersetzung bleibt freilich durchaus die Gemeinde. Was neben ihr an fremden oppositionellen Elementen auch stehen mag, das wird auch jetzt nirgends von Pl mit direkter Anrede angefaßt. Aber durch viele, manchmal geradezu als wörtliche Wiedergabe feindseliger Äußerungen auftretende Bemerkungen (10, 1. 7. 10; 11, 4ff. 22f.) wird jetzt die Gegnerschaft in ganz bestimmtes Licht gerückt, und die ganze Darlegung konzentriert sich recht eigentlich in der Besprechung der Punkte, die noch geklärt werden müssen, wenn die Gemeinde zu voller innerer Freiheit gegenüber jener Agitation gebracht werden soll (11, 3). Ob und wie dann aber die Ergebnisse der Auslegung dieses dritten Hauptteils mit jenen früheren zu einem Gesamtbilde sich vereinigen lassen, das wird davon abhängen, wie durch die Auslegung die früher hervorgehobenen allgemeinen Probleme in bezug auf die Stellung von 10—13 in II gelöst werden.

---

1. Die Ankündigung der Auseinandersetzung 10, 1—6.

Pl nennt in seinen Briefen seinen eigenen Namen — abgesehen von Wiedergabe fremder Rede wie I, 1, 12; 3, 4 — 1. und selbstverständlich in den Grußüberschriften; 2. zur Hervorhebung der Eigenhändigkeit des Grußes am Schlusse I, 16, 21; 2 Th 3, 17; Kl 4, 18; vgl. Phlm 19; 3. um wie in voller Objektivität von sich als von einer dritten Person zu handeln I, 1, 13; 3, 5. 22; Phlm 9; 4. als Apposition zu einem *ἐγώ,* um hervorzuheben, daß dieses „Ich" eben der den Lesern bekannte Pl und kein anderer sei z. B. 1 Th 2, 18. Zur bloßen Verständlichkeit wäre diese Hinzufügung weder Gl 5, 2 und Eph 3, 1 und Kl 1, 23 noch auch an unserer Stelle nötig gewesen, da 1, 15. 19. 22 u. 23; 7, 5 ff. u. 8 zur Genüge zeigen, wie sicher Pl selbst in Briefen, die im Namen mehrerer ausgingen, darauf rechnen konnte, daß seine Leser das an die Stelle des *ἡμεῖς* tretende *ἐγώ* auf ihn bezogen. Die Hinzufügung dient vielmehr immer einem besonderen Zwecke, sei es, daß sie die Autorität ausdrücklich benennen will, die das nachfolgende aussagt Gl 5, 2; Eph 3, 1; Kl 1, 23, sei es, daß sie recht scharf hervorheben will, daß jetzt das Individuum, das Pl heißt, zu einer individuellen Auseinandersetzung das Wort ergreift. Letzteres ist in 10, 1 der Fall. Hier kann nämlich das *αὐτὸς δὲ ἐγώ* nicht begriffen werden aus dem Gegensatz weder zu den *ὑμεῖς* und *αὐτοί* noch zu den *ἡμεῖς* im Schlusse von Kap. 9. Jenes nicht, weil es sich um die Markierung des wirklichen Subjekts von *παρακαλεῖν* im Unterschied von einem anderen möglichen Subjekte für *παρακαλεῖν* handelt, die *ὑμεῖς* und *αὐτοί* aber höchstens ein Objekt des *παρακαλεῖν* bilden. Dieses nicht; denn die *ἡμεῖς* treten hier gerade viel zu wenig bedeutungsvoll heraus, als daß sich Pl hätte veranlaßt sehen können, sich jetzt, wo er „selber" sprechen will, aus der Gesamtheit gerade der dort mit ihm Redenden so scharf herauszulösen. Folglich steht das *αὐτὸς δὲ ἐγώ* im Gegensatz zum ganzen bisherigen Zug des Briefes, sofern in diesem bisher nicht Pl allein und ausschließlich, sondern andere mit ihm das Wort geführt haben, greift also zurück bis zu dem Anfang in 1, 1 und stellt den neuen Abschnitt von vornherein dar als eine ohne alle auch moralische Beteiligung auch des Timotheus von Pl direkt und persönlich (ob auch eigenhändig?) gegebene Auseinandersetzung. So sehr will Pl das betonen, daß er nicht einmal mit seinem *αὐτὸς ἐγώ* zufrieden ist, sondern noch seinen Namen hinzufügt, gleich als handle es sich innerhalb des Briefganzen doch um einen ganz neuen Anfang. [1]

[1] Dabei bleibt aber zu beachten, daß ein so beginnender Abschnitt nicht bloß überhaupt nur innerhalb eines größeren Ganzen auftreten kann.

Die Nachprüfung dieser Auffassung an der stilistischen Haltung der kommenden Kapitel dient ihr durchaus zur Bestätigung.[1]) Kündigt sich demnach in *αὐτὸς* usw. ein Gegensatz der nachfolgenden Auseinandersetzung gegen alle bisherige an, so ist es freilich unmöglich, das *παρακαλῶ*, das uns durch das Ausbleiben eines ergänzen-

sondern auch immer nur unter der Voraussetzung, daß vorher nicht einer rein und ausschließlich für sich und im eigenen Namen das Wort geführt hat. Auch diejenigen also, die 10—13 von 1—9 ablösen, müssen vor 10—13 notgedrungen eine längere Auseinandersetzung hinzudenken, die gleichfalls Pl verfaßt und die er doch zugleich im Namen anderer geschrieben und abgesandt hätte (vgl. S. 21).

[1]) Kap. 10—13 zeigen nämlich eine Besonderheit und Strenge gegenüber 1—9 in bezug auf die Verwendung der ersten Person Singularis bzw. Pluralis. Um das richtig zu würdigen, muß man zuvor bedenken, daß in bezug auf diese Verwendung in einem Briefe verschiedene Bedingungen bestehen. Die 1. P. Pl nämlich kann auch bei einem einzelnen Verfasser offenbar ohne Schwierigkeit dann eintreten, wenn das, was er erzählt oder behauptet, nicht von ihm allein, sondern von anderen mit ihm gilt. Das macht dann keine stilistische Besonderheit aus, und darum lassen wir diese Fälle ganz außer Betracht. Ganz anders liegen die Fälle, wo der Schreibende von eben diesem Akt des Schreibens, den darin wirksamen Motiven und Stimmungen oder den darin ergehenden Mahnungen und Mitteilungen redet. Sind die Schreibenden eine Mehrzahl und tritt dabei doch der Singular auf, so verrät sich darin unwillkürlich, daß in Wirklichkeit und in der Hauptsache doch einer das Wort führt. Geht der Singular dann in in den Plural über, so beweist das andrerseits, daß es dem Letzteren jeden Augenblick möglich ist, sich mit den anderen zusammenzudenken. Für beide Fälle liefert 1—9 Belege und zwar für den Plural des briefschreibenden Subjekts 1, 8. 12f.; 3, 1; 5, 12f.; 6, 11; 8, 1; 9, 4; für den Singular 1, 13; 2, 8; 5, 11; 7, 3. 16; 8, 3. 8. 10; 9, 1f. 4. M. a. W.: 1—9 ist ein **Wir-Brief,** in welchem natürlich die 1. P. S. eintritt, wenn von spezifischen Angelegenheiten des Pl die Rede ist vgl. 1, 25ff.; 2, 1ff.; 7, 8ff.; in welchem aber auch sonst die 1. P. Pl. leicht in die 1. S. übergeht, weil einer, nämlich Pl, darin das Wort führt. Mit 10—13 aber verhält es sich ganz anders. Hier herrscht — abgesehen von 12, 19 und 13, 7, mit welchen Stellen es aber vielleicht (vgl. die Auslegung) seine besondere Bewandtnis haben dürfte, schon deshalb, weil sie dem Abschluß angehören — durchaus der Singular, wenn der Vf. von sich als briefschreibendem Subjekte redet. Vgl. 10, 1. 2. 8. 9; 11, 1. 2f. 5. 16. 17. 18. 21. 30; 12, 1. 2. 5. 6. 11. 14f. 20f.; 13, 1f. 3. 6. 10. Damit hebt sich 10—13 von 1—9 allerdings auf das allerdeutlichste ab im Sinne einer durchaus individuellen und persönlichen Aussprache des Pl. 10—13 ist ein **Ich-Brief,** der diesen seinen Charakter nicht nur durch seinen Anfang markiert, sondern durch seine ganze stilistische Form aufs deutlichste ausprägt. (Ganz außer Betracht bleiben natürlich auch hier alle die Stellen, wo Sing. und Plur. auftreten und wechseln, aber nicht im Sinne des Subjekts, sondern des Gegenstandes der betreffenden Aussage vgl. 10, 8b. 11. 12ff.; 11, 7ff.) Durch den nachgewiesenen Unterschied zwischen der Ausdrucksweise der beiden Briefhälften ist nun aber das *αὐτὸς ἐγὼ Π.* aufs hellste beleuchtet und seine obige Auslegung gerechtfertigt, so daß 10—13 in ein ganz bestimmtes Verhältnis zu 1—9 treten und wenigstens der Schluß Schmiedels hinfällt, der schon aus dem Mangel eines Zusammenhangs zwischen beiden Teilen folgern möchte, 10—13 sei von 1—9 abzutrennen.

den Infinitives überrascht, aus einer speziellen Rückbeziehung auf den Schluß von Kap. 9 zu begreifen, als wolle Pl dem, was die Abgesandten in bezug auf die Kollektensache mahnen sollen, gegenüberstellen, was er selber in eben dieser Angelegenheit ans Herz lege. Zu einer so scharfen Entgegensetzung wäre in diesem Falle doch auch wirklich kein Grund vorhanden; jene Annahme läßt ferner unberücksichtigt, daß 9, 15 einen deutlichen Abschluß bildet; und hätte man von ihr auch den Vorteil, daß *παρακαλῶ* eine bestimmte Beziehung gewänne, so müßte man dafür doch den viel größeren Nachteil in Kauf nehmen, daß die dadurch angekündigte Bitte tatsächlich nicht ausgesprochen würde: von der Kollektensache ist ja mit keinem Wort mehr die Rede. *παρακαλῶ* zielt auf eine mit dem vorherigen nicht zusammenhängende neue Mahnung. Da nun freilich eine solche nicht alsbald folgt, die Auseinandersetzung vielmehr sofort den Ton einer Polemik annimmt, so muß man *παρακαλῶ* auch zunächst im allgemeinen Sinne davon verstehen, daß Pl eben überhaupt noch ein mahnende Aussprache auf dem Herzen hat. Sucht man aber doch etwas bestimmtes, worin sie sich etwa spezifiziert, so bietet sich dafür die in 10, 7 enthaltene, allerdings mit Rücksicht auf 1b schon in ganz besondere Form gekleidete Aufforderung, den vor Augen liegenden Sachverhalt wirklich ins Auge zu fassen, um so zur letzten Klärung zu gelangen. Mit *διά* usw. knüpft Pl sein Ermahnen nicht an die Rücksichten, die ihn selber bei Aufstellung der Forderung leiten (so B. Weiß; vgl. aber zu I, 1, 10), sondern an die Tatbestände, vermittels deren er Befolgung seiner Mahnung zu erzielen hofft, d. h. von denen er erwartet, daß sie bei den Lesern als eindruckvolles Motiv wirken werden. Die Allgemeinheit der Ausdrucksweise verwehrt es, bei der *πραΰτης καὶ ἐπιείκεια* Christi bloß an die von Jesus im irdischen Wirken erwiesene Milde und Güte zu denken, zumal ja die K davon nicht unmittelbar berührt waren. Vielmehr faßt sich sein ganzes und fortlaufendes Heilandswerk darin zusammen als ein Verhalten, dessen geistgebornes Nachbild zutage tritt, wenn die Christen untereinander und gegen ihre Nebenmenschen Sanftmut Gl 5, 23; 6, 1; Eph 4, 2; Kl 3, 12 und Milde Phl 4, 5 üben. Eben deshalb darf aber auch die Beziehung auf das persönliche Verhalten Jesu in seiner geschichtlichen Erscheinung nicht ausgeschlossen werden vgl. Phl 1, 7. Die Anknüpfung seiner Bitte aber gerade an diese Art der Selbstbetätigung Jesu zeigt, daß der polemische und scharfe Ton, der alsbald einsetzt, einem Verhältnis gilt, das nicht nach dem Maß des Selbstbehauptungsdranges eines Menschen gestaltet und beurteilt werden will, sondern nach dem Maß der Verpflichtungen und Gesinnungen, welche den Widerhall der Liebe Christi bilden — ein Friedensklang am Anfang, dem am Ende

entspricht der Friedensklang von 13, 11 b, vgl. auch das betonte *εἰς οἰκοδομήν, οὐκ εἰς καθαίρεσιν* in 10, 8; 12, 19; 13, 10.

1 b könnte an sich dem Pl wohl aus bloßer Erinnerung an das, was er eben in II über einen früheren Aufenthalt in K gesagt hatte 2, 1, und aus dem Gefühl von der recht entgegengesetzten Art, zu der er sich jetzt anschicke, bzw. von der entgegengesetzten Stimmung, von der er jetzt herkommt 7, 16, in di Feder geflossen sein. Aber 10, 10 zeigt, daß er schon jetzt Bezug nimmt auf ein Urteil, das, wie er wohl durch Titus erfahren hat, ein *τὶς* über ihn in K in Umlauf gesetzt hatte. In *κατὰ πρόσωπον* hat dabei, wie der Gegensatz *ἀπών* zeigt, *κατά* räumliche Bedeutung und bezeichnet das Gesicht, bzw. den von ihm beherrschten Bereich als das Gebiet, in welches hinein und über welches hin eine Handlung sich erstreckt, wobei übrigens *πρόσωπον* gleicherweise einmal das Gesicht des Handelnden vgl. 10, 7; AG 25, 16 und dann wieder das des von der Handlung Betroffenen meinen kann 10, 1; Gl 2, 11; Lk 2, 31; AG 3, 13; hier natürlich das letztere, also das Gesicht der Kor. Vorgeworfen wird nun Pl ein Kontrast in seiner Haltung. *θαρρῶ* wird dabei schon durch die Aufnahme und Entwicklung des Begriffs in 2 bestimmt als ein entschiedenes und „schneidiges" Auftreten. Im Gegensatz dazu wird *ταπεινός* wohl nicht bloß Unbedeutendheit im objektiven Sinn, sondern auch eine innere subjektive Haltung bezeichnen und dann nicht Niedergeschlagenheit im Sinne von Betrübtheit 7, 6, auch nicht bloß gewöhnliche Bescheidenheit, sondern ein duckmäuserisches Zurückhalten, das in scheinbarer Zufriedenheit darauf verzichtet, irgendwie mit nachdrücklichem Handeln Einfluß auszuüben. Mithin beginnt Pl [10, 1]: *Ich aber für meine eigene Person, Paulus, richte an euch durch die Sanftmut und Gütigkeit Christi eine Ermahnung, ich, der ich vor Augen demütig bin unter euch, aus der Entfernung aber Kourage habe gegen euch.*

Wie lebhaft Pl mit seiner eigenen Auseinandersetzung alsbald bei diesem Urteil eines Andern über ihn einsetzt, zeigt 2 durch das wiederkehrende *θαρρῆσαι* überhaupt und insonderheit durch den Artikel vor diesem Infinitiv, der „im NT im allgemeinen so steht, daß die anaphorische Bedeutung des Artikels mit Bezug auf erwähntes oder sonst bekanntes mehr oder weniger heraustritt" (Blaß-Debr. § 399). Sofern also die Kritik in 10, 1 b zugleich den Vorwurf einschloß, daß Pl bei seiner Anwesenheit in K selber nicht entschieden auftrete, erklärt nun Pl gerade umgekehrt, es sei ein Gegenstand seines Bittens, daß er das nicht tue, d. h. natürlich nicht zu tun brauche. *παρών* im Nominativ, weil das Subjekt des Infinitivs der Bittende selbst ist. Gerichtet aber ist diese Bitte nicht an die K, als wäre *δέομαι* gar eine Wieder-

aufnahme des παρακαλῶ, wozu doch weder der Form noch vollends dem Sinne nach das τὸ μή usw. passen würde; denn die Erfüllung jener Bitte steht, da sie ja von der Haltung der τινές abhängt, gar nicht in jeder Hinsicht in der Macht der K. Also richtet sich die Bitte an Gott, der die Verhältnisse wirklich so gestalten und den Worten des Pl solche Wirkung verleihen kann, daß für die bevorstehende παρουσία des Pl in K jene Notwendigkeit schroff aufzutreten verschwindet. Vgl. εὐχόμεθα usw. in 13, 7 und 9b. Zu παρὼν θαρρῆσαι, das die ganze Schwere der Betonung auf sich zieht, gehören eben deshalb dann auch die weiteren Bestimmungen des Satzes. τῇ πεποιθήσει benennt das Mittel, das Pl für solches θαρρεῖν zur Verfügung stünde und steht, nämlich die ihres Rechtes und ihres Erfolges sichere Zuversichtlichkeit, wie sie aus gutem Gewissen und zutreffender Kenntnis der Lage hervorwächst. Inwiefern sie ihm ein Mittel für sein θαρρεῖν ist, besagt der Relativsatz. Sie setzt ihn ja, wie er erachten darf, in den Stand, etwas zu wagen gegen seine mißgünstigen Beurteiler in K. τολμᾶν objektlos im Sinne von „wagemutig, keck sein" wie 11, 21 (vgl. LXX Hiob 15, 12, wo τί nicht Objekt ist, sondern = warum?, sowie Leipz. Pap. 39, 8: ἐτόλμησεν κατ' ἐμοῦ er war keck (hier = frech) gegen mich; ferner Berl. Gr. Urk. IV, 1209, 16: οἱ τολμήσαντες, auch ohne Objekt, = die, die sich etwas herausgenommen haben). Zu τινὰς τούς vgl. Gl 1, 7; Lk 18, 9. In bezug auf sie fragt es sich 1., ob das Urteil, Pl wandle nach Fleischesart, in diesem Wortlaut ihnen in den Mund zu legen sei, 2., was darunter gemeint sei, 3., wer sie seien. 1 wird zu verneinen sein; denn der Ausdruck trägt ein zu spezifisch paulinisches Gepräge, als daß leichthin vorzustellen wäre, wie seine Gegner ihn hätten im Munde führen sollen, wie denn auch 1, 17 und 5, 16 Pl die Formulierung geschaffen hat. Demnach hat Pl von mißgünstiger Urteilsweise gewisser Leute über ihn gehört und faßt nun den Gedanken, der in diesen Urteilen enthalten ist, von seinem Standpunkt dahin zusammen, daß ihm damit ein fleischesartiges Wandeln zugeschrieben werde, eine Form des Ausdrucks, die zugleich den Grund dafür andeutet, daß sich Pl so energisch gegen jene Urteile zu kehren im Begriffe ist, weil nämlich Fleisch immer Name für das Un- und Widergöttliche ist. In bezug auf den Inhalt dieses Vorwurfs hat man die allerverschiedensten Antworten versucht, als ob dem Pl heimlicher Nomismus oder umgekehrt eine Art Libertinismus angedichtet worden sei usw. Es wird aber methodisch richtig sein, vor allem aus dem Zusammenhang zwischen 10, 1 und 10, 2 den Begriff zu bestimmen. Jene nach 10, 1 dem Pl vorgeworfene zwiespältige Haltung setzte ja voraus, daß Menschenfurcht oder Menschengefälligkeit und ein unlauteres Wesen ihn beeinflussen. Das sind aber eben für Pl wesentliche

Äußerungen der angeborenen Fleischesnatur 1. 12; unter ihrer Herrschaft stehend erachten ihn also im Grunde diejenigen, die ihm jene Zwiespältigkeit nachreden. Aber wer sind sie? Als Gegner werden sie schon in der nächsten Umgebung von 10, 2 deutlich charakterisiert, am meisten durch das kriegerische Bild von 4 ff., als solche aber offenbar von den Gemeindegliedern unterschieden; denn für diese hat Pl *παράκλησις*, gegen jene *στρατεία*: von diesen erwartet er Vervollständigung ihres Gehorsams, gegen jene hat er für eben diesen Fall *ἐκδίκησις* 10, 6. (Vgl. die andersartige sprachliche Form in I, 4, 14—21, wo die Drohungen sich an innergemeindliche Persönlichkeiten richten.) Aus dem Verhältnis von 10, 1—6 zu 10, 7—18 bestätigt sich das. Zwar tritt hier an die Stelle der *τινὲς* ein *τὶς* 10, 7. 10 f.; aber wie der Zusammenhang zwischen 10, 7 und 10, 12 zeigt, ist dieses *τὶς* — vorbehaltlich näherer Erörterung zu 10, 7 — als ein generischer Singular zu verstehen vgl. Gl 1, 7; 4, 17; 5, 12 mit 5, 9. Daß aber der *τὶς* bzw. die *τινές* von 10, 7 ff. mit den *τινές* von 10, 2 sachlich zusammengehören, ist schon deshalb unleugbar, weil die in 10, 7 anhebende Erörterung durch ihr *τὰ κατὰ πρόσωπον βλέπετε* gerade an das Schlagwort anknüpft, das durch 10, 1 f. den dortigen *τινές* in den Mund gelegt war. In 10, 12—18 zieht Pl die Grenze zwischen sich und den *τινές* dadurch, daß er die beiderseitige Inanspruchnahme des Missionsgebietes vergleicht. Folglich müssen die *τινές* irgendwie als Missionsarbeiter, als von auswärts nach K gekommene Lehrer betrachtet werden. Vgl. auch 10, 12 und 18 mit 3, 1 ff. Auch in dieser Hinsicht fügen sich also 10, 1—6 und 10, 7—18 ineinander. Eine Gruppe von auswärts gekommener und gegen den Pl agitierender, als Missionsarbeiter auftretender Personen hat mithin Pl im Auge, wenn er fortfährt [10, 2]: *Das ist aber mein Gebet, daß ich nicht in persönlicher Anwesenheit „kouragiert“ zu sein brauche in dem zuversichtlichen Mute, in welchem ich erachte kecklich aufzutreten gegen gewisse Leute, die da uns erachten als nach Fleischesnorm Wandelnde.* Fast wie eine Kriegserklärung liest sich das, und es ist auch als solche gemeint, wie die drastische Wendung in 3 alsbald zu erkennen gibt — drastisch, weil Pl in engster Bezugnahme auf 10, 2 fin. erklärt, daß er allerdings etwas mit Fleisch zu tun habe, indem sein noch im Diesseits verlaufender Wandel noch im Bereich und auf der Stufe allgemeiner Fleischesart sich vollzieht, den Leiden des Fleisches und den Anfechtungen durch das Fleisch ausgesetzt ist, daß er sich aber dabei nicht in sittlicher Abhängigkeit vom Fleisch befindet (Rm 8, 5), und daß schließlich das, was er nicht nach Fleischesart ausrichtet, ein *στρατεύεσθαι* ist. Eben damit ist dem, was die Gegner als Vorwurf im Herzen tragen, frisch und fröhlich ein Krieg angesagt, dessen Verlauf gerade dadurch gestaltet sein

wird, daß jener Vorwurf falsch ist [10, 3]: *Denn* (begründet die Zuversicht von 2 b) *in Fleisch zwar wandeln wir, aber nicht nach Fleischesart liegen wir zu Felde.* κατὰ σάρκα lehnt sich dabei auch jetzt in seinem Inhalt an den Vorwurf von 1; ein Krieg, der den Streiter nur in der Ferne tapfer sein, vor dem Feinde aber sich ducken ließe, müßte ja von vornherein zu einem Mißerfolge führen. Eben damit aber gewinnt κ. σ. doch zugleich den weiteren Sinn, daß es überhaupt nicht Fleisch mit seiner Schwachheit ist, das die Art und den Verlauf dieses Feldzugs bestimmt. Der Ton aber liegt auf *στρατευόμεθα,* das ganz falsch verstanden wird, wenn man es als Bezeichnung sei es der Amts- oder der Lebensführung überhaupt nimmt, das vielmehr das τολμῆσαι von 2 aufnimmt und weiterführt zu dem Gedanken eines tatsächlichen, jetzt (und natürlich auch überall sonst, wo es die Sache erfordert) gegen die im Wege liegenden Widerstände zu leistenden Kampfes. Genau korrespondiert dem 10, 4, das die fleischesüberlegene Art der στρατεία und ihres Verlaufes begründet durch den Hinweis auf die zur Verfügung stehenden Waffen. Der Gegensatz zwischen σαρκικά und δυνατά entspricht dabei ganz dem vorhin festgestellten Begriffe von „Fleisch" = Schwachheit. τῷ θεῷ benennt als Dativus ethicus Gott als den, dem die vom Ap im Kampf betätigte Macht zustatten kommt, da sie ja in seinem Dienst gebraucht wird; eben damit wird aber auch der Gegensatz zwischen σαρκικά und δυνατά ein vollkommener, da Fleischliches natürlich niemals Gotte etwas zu leisten vermag. Ganz im Bilde von der στρατεία bleibt endlich *πρὸς καθαίρεσιν ὀχυρωμάτων,* da beides termini technici aus dem Kriegshandwerke sind (vgl. zu ὀχ. Xen. Hell. 3, 2, 3; 1 Mkk 1, 20; zu καθ. Xen. Hell. 2, 2, 15). Den syntaktischen Zusammenhang zwischen 5 und dem Vorausgehenden gewinnt man, indem man entweder 4 als Parenthese betrachtet, so daß καθαιροῦντες usw. sich mit στρατευόμεθα in 3 verbindet, oder — was wohl das richtige sein dürfte vgl. zu 1, 6 f. S. 32, auch 9, 13 — indem man καθαιροῦντες sich anakoluthisch an ἡμῶν in 4 anschließen läßt; es wird dann durch die Partizipien entwickelt, wie sich die καθαίρεσις ὀχυρωμάτων hier näher gestaltet, wo es sich um geistige Kämpfe handelt. Die Darstellung folgt genau dem Verlauf des Kampfes gegen eine Befestigung, wo zuerst hochemporgeführte Mauern oder Wälle (ὕψωμα) niedergelegt werden, dann, was sich dahinter an Besatzung gehalten hatte, gefangen genommen wird und ev. ein Strafgericht stattfindet. Nur daß es hier nicht wirkliche Wälle, sondern Erwägungen sind, hinter denen die Gegner sich verschanzen, falsche, heimtückische, ungöttliche Urteils- und Denkweisen, die in ihrem ganzen Unrecht aufgedeckt und so abgetan werden, und daß, was sie auf jene Weise an Festungswerken um sich her legen, zwar ein Hochbau ist, aber ein solcher,

der sich auftürmt, um die Erkenntnis Gottes auf ihrem Wege und in ihrem Wirken aufzuhalten. Der Ausdruck strebt damit allerdings weit über die Beziehung zum speziellen vorliegenden Falle hinaus, verliert ihn aber, wie 6 zeigt, keineswegs aus dem Auge, sondern gibt nur dem mit den kr Gegnern auszufechtenden kleineren Streit das Gepräge eines Moments aus dem denkbar größten Kampfe überhaupt. In *γνῶσις τοῦ θεοῦ* ist *θεοῦ* Gen. obiect., wie *Χριστοῦ* in dem parallelen *ὑπακοὴ τοῦ Χρ.* Gemeint ist also die Erkenntnis, die sich durch die Predigt des Evangeliums in der Welt ausbreitet. Ihr traten die kr Gegner insofern hemmend in den Weg, als sie nicht bloß dem Träger dieser Ausbreitung sich überhaupt entgegenstemmten, sondern dabei auch Gedanken, Urteile, Grundsätze zur Geltung brachten, die den wahren Willen Gottes verdunkelten und verdeckten durch Eigenes und eigenwillig Festgehaltenes; statt also Gott den Menschen nahe zu bringen, erschwerten sie es diesen vielmehr, Gott zu erkennen. Waffen, die sich dagegen richten, sind denn auch selbstverständlich *δυνατὰ τῷ θεῷ*. Aber auch mit der Gefangennehmung, die der Erstürmung folgt (*αἰχμαλωτίζειν εἰς* LXX 3 Kö 8, 46; *αἰχμαλωτίζειν* metaphorisch von seelischer Wirkung Jud 16, 9), verhält es sich eigentümlich. Sie sucht das Denken, sei es als Organ oder Tätigkeit, sei es als Ergebnis des Denkaktes gedacht vgl. zu 3, 14 S. 164 zu fassen und an die Stelle der Ungebundenheit, in der es sich bewegt, einen vollen Gehorsam gegen Christus zu setzen — bei den kr Gegnern insofern, daß sie ihre eigenwillige und verkehrte Auffassung des Christuswerkes und Christusdienstes fahren lassen, im allgemeinen dadurch, daß alles Sinnen sich willig von den großen Inhalten des Christusevangeliums bestimmen läßt. Im Gehorsam gegen Christus vollzieht eben der Mensch seine Einfügung in die wahre Erkenntnis Gottes. Auf eine Unterwerfung edelster Art zielt also der Feldzug. Unter leiser Ablösung vom Bilde schließt sich daran 6, wo nicht mehr der Widerstand eines Feindes, sondern der Ungehorsam eines Widerspenstigen vor Augen steht, dem nahe richterliche Vergeltung in Aussicht gestellt wird. *ἐκδικεῖν* im freundlichen [Recht schaffen] wie feindlichen Sinne [zur Strafe ziehen] sowohl vom Richter, wie von dem, der seinen Gegner vor Gericht fordert Rm 12, 19; Lk 18, 3. 5; Offbg. 6, 10; 19, 2. Zu verstehen ist unter dieser Vergeltung etwa Wegweisung aus der Gemeinde bei dauernder Hartnäckigkeit, volle und letzte Aufdeckung ihrer Heimlichkeiten, Anwendung apostolischer Strafgewalt I, 5, 2. Ist nun zwar der *ἐκδικῶν* Pl selbst, so verbietet es doch der enge Zusammenhang zwischen 6 und 5, bei *παρακοήν* an etwas anderes als an Ungehorsam gegen Christus zu denken. Dann muß aber auch zu dem schließenden *ὑπακοή* die gleiche Näherbestimmung hinzugedacht werden. Diese Hoffnung, daß der

Gehorsam der Gemeinde sich vollendet, steht darum auch nicht im Widerspruch zu 2, 9; denn dort bezieht sich das *ὑπήκοος* auf die bestimmten Forderungen des Pl im Zwischenbriefe, die *ὑπακοὴ τοῦ Χριστοῦ* hier aber ist etwas doch weit umfassenderes und tieferes als die dort zu leistende *ὑπακοὴ Παύλου*. Natürlich will Pl durch dieses erwartungsvolle *ὅταν*, dem die *ἐκδίκησις* der eigentlichen Gegner folgen soll, die Gem ermuntern und zwar in der Richtung darauf, daß sie in ihrem Leben — in der vorliegenden Hinsicht natürlich, also was die Beziehung zu den Paulusgegnern anbetrifft — jede andere Rücksichtnahme austilge und sich voll und ausschließlich davon leiten lasse, daß Christus allein und mit seinem ganzen Willen zur Geltung kommen soll, eine praktische Anerkennung Christi, die ihr Prinzip bis zur letzten Konsequenz gegenüber der sei es verborgenen sei es offenbaren Christuswidrigkeit der Gegner durchführt. Also [10, 4—6]: *Denn unsere Kriegswaffen sind nicht fleischlich, sondern gewaltig, Gott zu Dienst, zur Niederwerfung von Verschanzungen, und so werfen wir nieder Erwägungen und jede Befestigungshöhe, die sich erhebt wider die Erkenntnis Gottes, und nehmen gefangen jegliches Denken hinein in den Gehorsam gegen Christus und sind in Bereitschaft, zur Strafe zu ziehen jeglichen Ungehorsam, wenn bei euch der Gehorsam wird zur Vollendung gekommen sein.*[1])

2. Die Abwehr der judaistischen Ansprüche vom Bewußtsein um die gottverliehenen Berufserfolge aus 10, 7—18.

Τὰ κατὰ πρόσωπον βλέπετε kann sowohl als Frage wie als Aufforderung, ja wohl auch als ausrufender Aussagesatz gelesen werden. Im ersten und im letzten Fall sind dann immer noch zwei Möglichkeiten des Verständnisses vorhanden. Diese Frage oder Aussage kann nämlich entweder als Rüge und Vorwurf oder ohne diesen Nebenton als einfache Feststellung dessen gemeint sein, was die K wollen oder tun. Steckt eine Rüge drin, dann be-

---

[1]) In 4 ist *στρατιας* und *στρατειας* überliefert, ein Unterschied natürlich nur in der Orthographie, wie er sich z. B. auch aus dem 2. Jahrh. n. Chr. handschriftlich belegen läßt in Berl. Gr. Urk. 140, 11. 23 mit 195, 39 u. ö. — In 5 geben (D)Gdg in anderer, aber stilistisch unpassender (*νόημα αἰχμαλωτίζειν!*) Gliederung des Textes: *λογισμοὺς καθαιροῦντες καὶ ὕψωμα* . . . *αἰχμαλωτίζοντες, πᾶν νόημα* . . . *ἄγοντες καὶ ἐν ἑτοίμῳ* (bzw. *ἑτοίμως*) . . . — Zu *ἐν ἑτοίμῳ ἔχειν*, wobei *ἔχειν* nicht, wie sonst in diesem Ausdrucke, als transitives „haben", sondern als intransitives „sich verhalten" zu verstehen ist, vgl Pol. 2. 34, 2, auch Leipz. P. 37, 27 u. 48, 15 (*ἑτοιμότατα ἔχω* c. Inf.), 41, 5 (*ἐξ ἑτοίμου ἔχειν* c. Inf.) und das so geläufige *ἑτοίμως ἔχειν* 12, 14 usw. auch, *ἐν ἑτοίμῳ εἶναι* E P 10 [7] (III BC).

bedeutet der Satz zugleich den Wunsch des Verfassers, man solle in K die äußerliche Betrachtungsweise aufgeben. Ist kein Vorwurf mitgedacht, dann bedeutet der Satz zugleich die Billigung des Grundsatzes, wonach man das, was vor Augen liegt vgl. zu 10, 1, ins Auge faßt, bzw. er schließt in sich die stillschweigende Erklärung des Vf., auch seinerseits diesen Grundsatz anwenden zu wollen. Von einer Rüge wegen äußerlicher Betrachtungsweise kann nun keine Rede sein 1. weil sie im folgenden gar nicht entwickelt ist; 2. weil ihr keinerlei innerliche Tatsachen gegenübergestellt werden; 3. weil der Sachverhalt, auf dessen Feststellung schließlich die Erörterung in 10, 14 bis herab zu 10, 18 hinausläuft, tatsächlich ein vor Augen liegender ist, Pl also selber *τὰ κατὰ πρόσωπον* hervorhebt und zu bedenken gibt. Mithin ist das Sätzchen davon zu verstehen, daß in gutem Sinn das, was evident ist, ins Auge gefaßt werde. Dieser sein Charakter kommt aber dadurch am besten zur Geltung, daß man es als Imperativ nimmt. In 10, 1 hat Pl Bezug genommen auf ein in K umlaufendes Schlagwort, das ihn selbst, wenigstens sofern er *κατὰ πρόσωπον* erschien, in ein schlimmes Licht rückte. Es entspricht ganz der Art seines Stils vgl. 5, 11. 13; 6, 12; 3, 1 ff., wenn er nun direkt daran anknüpft und das, was ihm Nachteil zu bringen schien, als seinen Vorteil nachzuweisen sich anschickt, indem er die K m a h n t, sie sollten nur recht und wirklich und ernsthaft *τὰ κατὰ πρόσωπον* betrachten, um zu einem richtigen Urteil zu kommen [**10, 7 a**]: *Das, was vor Augen liegt* (betonende Voranstellung) — *ja das faßt ins Auge.*

Etwas unmittelbar vor Augen liegendes folgt freilich auf 7 a keineswegs sogleich, sondern eine an einen *τὶς* sich richtende Aufforderung, Erwägungen anzustellen. Ein Gegenbeweis gegen unsere Auffassung von 7 a liegt aber darin nicht. Zwar bedeutet 7 b allerdings die Behauptung seitens des Pl, das er Christi sei so gut wie der *τὶς*. Aber dieses *Χριστοῦ εἶναι* ist nicht als Gegenstück zu solchem, was vor Augen liegt und wonach man etwa fälschlich in K sein Urteil gebildet hätte, nicht als i n n e r e Tatsache gemeint. Denn durch 8 wird ja der Gedanke alsbald näher bestimmt als das Gebiet der apostolischen *ἐξουσία* betreffend, und im weiteren Verlauf werden von den Arbeitserfolgen her die Maße für die Vergleichung geholt. Mithin hat 7 b nicht als direkter Nachweis des in 7 a bezeichneten Stoffes zu gelten, sondern Pl holt hier, nachdem durch 7 a der oberste Gesichtspunkt bestimmt ist, aus, um die Verhältnisse zu benennen, auf welche schließlich jener Gesichtspunkt angewandt werden will. Vgl. eine ganz ähnliche Ausholung von 11, 2 ab nach 11, 1. In 10, 7 war das um so notwendiger, als zwar durch 10, 2 erklärt war, daß sich Pl mit seinen Gegnern zu beschäftigen gedenke, aber

noch keineswegs der Punkt in die Mitte gestellt war, auf den sich dieser Gegensatz bezog. 7 a verhält sich demnach zu 7 b nicht wie ein allgemeiner Satz zu einem spezielleren, sondern wie ein thematischer Gedanke zu dem Anfange der ihm gewidmeten Ausführung. Eben deshalb kann sich 7 b auch asyndetisch an 7 a anfügen.

Die Tatsache, von der Pl in 7 b ausgeht, ist formell als hypothetische dargestellt vgl. 2, 5. Das Hypothetische haftet aber nicht so an ihr, als träfe sie möglicherweise gar nicht zu, sondern betrifft den Zusammenhang zwischen Vordersatz und Nachsatz: der letztere verlangt für eben die Fälle Gültigkeit, wo das im Vordersatz ausgesagte zutrifft. Wer nun der *τὶς* sei, diese Frage hängt eng zusammen mit der Frage nach dem Sinn des von ihm mit großer, recht persönlich geprägter, ja selbstgefälliger (*ἑαυτῷ*) Zuversicht beanspruchten *Χριστοῦ εἶναι* (vgl. oben S. 347). Da dies einer geläufig gewordenen Redeformel recht ähnlich sieht, die in irgendeinem besonderen Sinne ausgesprochen wird, so muß man sich daran erinnern, daß in I, 1, 12 eine Erscheinung besprochen war, zu der auch das gehörte, daß korinthische Gemeindeglieder im Gegensatz zu Paulus-, Kephas-, Apollosleuten sich einfach Christuszugehörige nannten. Allein es springen auch sofort die größten Verschiedenheiten zwischen dort und hier ins Auge. Denn in I hat die „Christuslosung" eine Spitze gegen die übrigen Glieder der Gemeinde (*ἐγὼ δέ*), in II aber gegen Paulus und seine Genossen. In I gibt Pl jener Losung gegenüber zu bedenken, daß alle Getauften Christuszugehörige seien 3, 23; in II betont er zur Erwiderung, daß er selber geradesogut, wie jener *τὶς*, Christi sei. Dort bezieht sich der Protest auf die „Teilung" Christi 1, 13, hier auf die Zurückstellung seiner, des Pl, selbst. So ist die Christuslosung hier doch wesentlich anders orientiert. Das zeigt aber auch der weitere Verlauf der Darlegung. Denn in 8 erklärt Pl, in der Lage zu sein, in seinem Rühmen noch weiter zu gehen — natürlich weiter, als er mit dem unmittelbar vorhergesagten gegangen war. Als Gegenstand seines *καυχᾶσθαι* benennt er aber in 8 geradezu seine apostolische *ἐξουσία*, und zwar das nicht so, als ob er sagen wollte: ich könnte zu dem Satze, daß ich mit meinem persönlichen Heilsleben Christo angehöre, noch etwas Rühmliches hinzufügen über die mir verliehene berufliche Vollmacht — das wäre ja ein *ἄλλο*, aber nicht eine *περισσότερον*. Vielmehr so, daß das *περισσότερον* als eine Steigerung von solchem erscheint, was schon vorher über den Inhalt dieser *ἐξουσία* gesagt worden war. Erhärtet wird das alles schließlich dadurch, daß im ganzen Abschnitt das Verhältnis zur Sprache steht, wie es zwischen Pl als Missionsarbeiter und dem Missionsgebiete besteht. Demnach bezieht sich 7 b auf diese

Arbeitsstellung, und der τὶς muß jemand sein, der eine solche besonderer Art so für sich in Anspruch nahm, daß er damit einen Vorzug seiner selbst vor Pl und dessen Genossen behauptete. Vgl. weiter zu 8. Daß dabei der Singular τὶς keineswegs einen bloß einzelnen meint vgl. S. 343, liegt ohnehin nahe, erhellt aber auch aus Kap. 11. Hier treten ganz ähnliche Ansprüche auf, werden aber ohne weiteres mehreren in den Mund gelegt 11, 13 und 23.[1]) Alle diese Züge nun finden sich in oder stimmen zusammen mit dem Bilde, das (vgl. S. 336 f.) uns die früheren Briefteile von den judaistischen Winkelmissionaren in K gegeben haben. Nun ist zwar das Χριστοῦ εἶναι uns bisher in ihrem Munde nicht entgegengetreten. Aber auf welche andere Gruppe rivalisierender missionarischer Arbeiter neben Pl träfe die mit Χριστοῦ εἶναι gegebene Eigenart so zu, wie auf eben jene Judaisten? Freilich geht aus 10, 7 noch nicht hervor, in welchem besonderen Sinne sie sich jenen Vorzug beimaßen. Vgl. dazu 11, 4f. 18. 22f. und zu d. St. Vorläufig ist aber ja auch Pl nicht gewillt, ihrem Χριστοῦ εἶναι kritisch auf den Grund zu gehen, sondern begnügt sich, jeden so sich zur Geltung bringenden darauf hinzuweisen, daß er, Pl, — bescheiden gesagt — hinter ihm an solcher Christuszugehörigkeit nicht zurücksteht. πάλιν gehört nach Wortstellung eng mit ἐφ᾽ ἑαυτοῦ zusammen und markiert so die Korrelation zwischen diesem ἐφ᾽ ἑαυτοῦ und dem vorausgegangenen ἑαυτῷ. ἐπί c. Gen. pers. wird hier vor dem verbum sentiendi stehen, wie sonst bei einem verbum dicendi, um die Person zu bezeichnen, vor welcher (und natürlich auch mit Abzweckung auf welche) die Handlung geschieht (vgl. 7, 14; 2 Mkk 4, 44; Oxyrh. Pap. IV, 726, 16). Es korre-

[1]) Die Christusleute von II sind also etwas ganz anderes wie die in I. Die Wiederkehr des gleichen Schlagworts in verschiedenem Sinne könnte allerdings verwundern. Wer II in große Nähe von I setzt, könnte darum ja wohl versuchen, eine Verbindung herzustellen, etwa so, daß die von auswärts kommenden Agitatoren aus der Neigung einzelner in K, sich jenes Parteiwortes gegen falsche Parteiung zu bedienen, den Reiz entnahmen, nun ihrerseits recht nachdrücklich als die wahren und unmittelbaren Christusleute aufzutreten. Für uns jedoch entfällt auch dieser Reiz, da wir II in viel größere äußere und innere Entfernung von I zu stellen uns genötigt sahen. Sind also die Christusleute von I zur Zeit von II verschwunden und haben neuen Platz gemacht, so kann das ebensowenig auffallen wie die andere Tatsache, daß die Apollos-, Paulus- und Kephasleute im Gesichtskreis von II nicht mehr wahrgenommen werden. — Hofmann usw. nehmen Χριστοῦ εἶναι ganz im Sinne der den Christen überhaupt kennzeichnenden Christuszugehörigkeit, so daß erst durch selbstischen Gebrauch der Aussage ein tadelnswerter Nebensinn entsteht oder ein solcher Nebensinn überhaupt fehlt. Letzteres geht aber sicher nicht daraus hervor, daß Pl das Χριστοῦ εἶναι auch für sich in Anspruch nimmt. Denn das Tadelnswerte kann ja gerade darin liegen, daß das Χριστοῦ εἶναι als Vorzug vor anderen ausgegeben wird. Im übrigen vgl. oben den Nachweis, daß Χριστοῦ εἶναι sich hier auf die apostolische ἐξουσία bezieht.

spondiert aber hier mit ἑαυτῷ allem Anschein nach in ironischer Art: das nämliche liebe Ich, das sich in jener πεποίθησις so spürbar wichtig macht, das soll sich — es beschäftigt sich ja so gerne mit λογισμοί 10, 2. 5 — doch der Erwägung öffnen, daß andere (mindestens) den gleichen Ruhm in Anspruch nehmen können [10, 8]: *Für den Fall, daß jemand für seine Person zuversichtlich gewiß ist, Christi zu sein, der soll nur hinwiederum „vor seiner Person" den Schluß ziehen, gerade so, wie er, so seien Christi auch wir.*[1])

In Rm 1, 26 mag τὲ γάρ wohl daraus zu verstehen sein, daß das Satzgefüge ursprünglich auf ein häufendes τέ . . . καί angelegt war, aber nicht wirklich nach diesem Plan aufgebaut wurde. In Rm 7, 7 dagegen und vollends an unserer Stelle ist diese Annahme aus sprachlichen und sachlichen Gründen ausgeschlossen, an unserer, weil sich kein zweiter Fall denken läßt, der diesem einen ἐάν . . . mit einem „als auch" angereiht und mit ihm zugleich zu 7 in ein Verhältnis der Steigerung gesetzt werden könnte. τὲ γάρ (v. Soden kommt überhaupt zur Streichung von τε) unterscheidet sich also in 10, 8 (und ebenso in Rm 7, 7) nicht wesentlich von dem einfachen begründenden oder erläuternden γάρ. Nicht zu übersehen ist, daß die Bedingung durch ἐάν (c. Ind. Fut. nach ℵLP oder Conj. Aor. nach BCDG vgl. Blaß-Debr. § 373) eingeleitet wird. Denn ἐάν setzt eine Annahme als wirklich, sei es in allgemeinen Sätzen, sei es von dem gerade jetzt Bevorstehenden. Ausgeschlossen ist es daher, 8 als Irrealis zu verstehen. Nicht minder aber verbietet es der Sprachgebrauch, καυχήσομαι zum Fut. exact. zu stempeln und also an ein bereits (in 3—6 oder auch in I, 15, 8—10) erfolgtes καυχᾶσθαι zu denken. Vielmehr bezieht sich der Vordersatz auf ein in der Zukunft zum mindesten mögliches, noch besser aber, da ja auf Kap. 10 noch 11 und 12 folgt, auf das dort wirklich stattfindende gesteigerte καυχᾶσθαι (vgl. etwa 11, 23: παραφρονῶν λέγω· ὑπὲρ ἐγώ). Den Begriff ἐξουσία hat Pl auch sonst in Erörterungen verflochten, die sich mit seiner apostolischen Stellung beschäftigen vgl. 2 Th 3, 9; I, 9, 4 ff. 12. 18, dabei aber im engsten Umfang ihn verwendet von den Befugnissen in bezug auf die äußere Gestaltung seines Lebens in seinem Berufe. So eng nun kann der Begriff hier nicht gemeint sein, da der Hinweis auf

---

[1]) ἀφ' ἑαυτοῦ (so CDGKP . . .) = von sich aus, d. h. natürlich nicht aus freien Stücken, sondern von sich aus betrachtend, an sich die Verhältnisse abmessend, empfiehlt sich wenig, weil hier die Korrelation mit ἑαυτῷ nicht so deutlich ist; ἑαυτῷ und ἐφ' ἑαυτοῦ bezeichnen eben die Richtung jenes des πεποιθέναι, dieses des λογίζεσθαι, jenes vielleicht mit Andeutung des Vorteils, den das Ich dabei zieht, dieses vielleicht mit Andeutung des Gegensatzes, in welchen der λογισμός zum lieben Ich tritt. Übrigens weist auch die Übersetzung in d (apud se) g (intra se) auf ἐφ' ἑαυτοῦ als griechische Vorlage.

solche spezifische *ἐξουσία* erst 11, 7 einsetzt und da *ἐξουσία* auch in der Parallelstelle 13, 10 nach anderer Richtung weiß. Andrerseits darf aber *ἐξουσία* hier auch nicht im weitesten Umfang verstanden werden etwa von der apostolischen Amtsbevollmächtigung (Amtsbefähigung) überhaupt. Denn wenn als ihr Zweck angegeben wird *εἰς οἰκοδομὴν καὶ οὐκ εἰς καθαίρεσιν ὑμῶν*, so setzen diese Begriffe eine schon bestehende christliche Gemeinde voraus, an welcher sich dann die *ἐξουσία* so betätigt, daß sie diese entweder in ihrem Bestande fördert und vollendet oder zerstört. Niemals hat ja auch Pls *οἰκοδομεῖν* etwa zur Bezeichnung der grundlegenden Missionspredigt verwendet (vgl. zu I, 8, 1 S. 305 A. 1). Danach muß auch in 10, 8 bei *ἐξουσία* an Vollmacht, Recht, Befugnis, Befähigung gedacht werden, wie sie dem Apostel gegenüber der v o r h a n d e n e n Gemeinde zukommen und zwar nach dem Willen des Herrn behufs Förderung der Gemeinde. Auffallend ist dabei, daß diese eigentlich selbstverständliche Zweckbestimmung überhaupt ausgesprochen, ja nicht bloß positiv ausgesprochen, sondern durch die Ablehnung des Gegenteils noch ganz besonders betont wird. Wie sehr sich aber noch dazu gerade diese Form des Ausdrucks dem Pl innerlich fixierte, indem, oder schon fixiert hatte, als er sie schrieb, zeigt der Umstand, daß er 13, 10 in anscheinend doch anderen Zusammenhängen sie wieder aufgreift. Es muß der Formel also doch wohl irgendein besonderer Anlaß zugrunde liegen. Daß man nun in K wirklich dem Pl vorgeworfen habe, er habe oder gebrauche seine *ἐξουσία* zur *καθαίρεσις* der Gemeinde, und daß er sich nun dagegen verteidige, das scheint nicht das Richtige zu sein: 1., weil bloße Negation, bzw. bloße Behauptung des positiven Gegenteils weder überhaupt schon eine Apologie noch im vorliegenden Falle eine geschickte Apologie wäre; 2. weil der Vorwurf zu wenig Zusammenhang hat mit den zweifellos beurkundeten anderen Nörgeleien wie 10, 1. 7. 9. 11. Wenn also nicht A p o l o g i e, dann steckt doch wohl P o l e m i k in dem Relativsätzchen, ein rascher aber kräftiger Hinweis durch das, was von Pl gilt und nicht gilt, auf das, was von den Gegnern nicht gilt und gilt. Ihre Tätigkeit diente ja auch wirklich zur Schädigung und Zerstörung des Lebensbestands der Gemeinde. Wenn aber so, dann wird man schließlich auch anzunehmen haben, daß Pl den Begriff *ἐξουσία* den Gegnern aus dem Mund genommen hat. Erst von da aus wird ja die Polemik auch des Relativsatzes möglich und verständlich; erst so erklärt sich auch die Schärfe der Betonung, die hier auf *ἐξουσία* liegt, der gegen sonst veränderte Begriff des Wortes, die Stärke des Interesses an ihm, vermöge deren Pl 13, 10 wieder darauf zurückgreift. Für den Zusammenhang mit 7 ergibt sich dann, daß die Gegner ihr *Χριστοῦ εἶναι* im Sinne einer besonderen *ἐξουσία* gegenüber den Gemeinden betont haben, daß sie also meinten

und sagten, im Namen Christi mit besonderen Anforderungen, Anordnungen, Eingriffen sich im Gemeindeleben (auch gegen die Autorität des Pl) betätigen zu dürfen. Pl aber erklärt in 8, daß ihm wohl solche ἐξουσία nicht nur mindestens ebenso, sondern in höherem Grade zustehe, und flicht in diesen mit ironisierender Bescheidenheit (τι!) gehaltenen Satz zugleich einen, die ganze künftige Schärfe der Polemik einstweilen kräftig vorwegnehmenden Hinweis darauf ein, wie es um die Wirkung der gegnerischen ἐξουσία tatsächlich bestellt sei. Für οὐκ αἰσχυνθήσομαι stößt man bei Annahme der subjektiven Bedeutung (= sich nicht schamen) auf leicht fühlbare Schwierigkeiten: falls ich mich rühme, werde ich mich nicht schämen. Es handelt sich ja im ganzen Zusammenhang zwar allerdings um verschiedene Selbstbeurteilung, aber eben mit Hinsicht auf deren objektive Richtigkeit oder Unrichtigkeit, wie sie sich ergibt, wenn man die Tatsachen als Maßstab heranzieht. Also steht οὐκ αἰσχ. in objektiver Bedeutung: falls ich mich noch mehr rühme, werde ich nicht zu schanden werden; denn es gibt Tatsachen, die diese gesteigerte καύχησις bewahrheiten. Wie reiht sich nun aber daran 9? Der Satz spricht von einer Absicht, den Anschein zu vermeiden, als ob Pl durch die Briefe, die er schreibt, gewissermaßen (zu ὡςὰν vgl. zu I, 12, 2 S. 383) die K in Furcht setze. Zwischen diesem Hinweis und dem Satze von 8 besteht nun auf den ersten Anblick ein solcher Hiatus, daß man 9 von 8 sogar völlig abgetrennt und es als Vordersatz zu dem nach der Parenthese von 10 folgenden und nun als regierender Satz zu nehmenden v. 11 gezogen hat (so schon die alten griechischen und lateinischen Ausleger und Übersetzer). Allein dieser Ausweg ist nicht glücklich; die Periode wäre von einer wenig der Art des Pl angemessenen Schwerfälligkeit und das Asyndeton zwischen 8 und 9 äußerst hart und unlebendig. Andere haben sich deshalb durch Ergänzung eines Zwischengedankens geholfen: ich werde beim καυχήσασθαι nicht zuschanden werden — aber ich lasse es überhaupt sein, damit usw. (Pesch.). Aber dabei würde dem Bedingungssatz (ἐάν!) der Wert eines Irrealis beigemessen; tatsächlich findet ferner die Unterlassung, wie Kap. 11 zeigt, gar nicht statt, und, was die Hauptsache ist, eine derartige Verwandlung einer Aussage in ihr Gegenteil ist einfach unmöglich. Wieder andere dachten darum bei οὐκ αἰσχυνθήσομαι an eine Art Litotes: ich werde nicht zuschanden werden, und drücke mich nicht noch stärker aus, um nicht . . . Diese Auffassung hat den Vorzug, daß sie dem ἵνα μή usw. eine direkte Beziehung auf οὐκ αἰσχυνθήσομαι gibt, setzt aber doch auch noch eine willkürliche Eintragung voraus. Mithin bleibt nur eins übrig: das ἵνα in seinem engen Anschluß an οὐκ αἰσχ. zu belassen und zu versuchen, über den dabei auftretenden Hiatus hinwegzukommen. Dieser liegt darin, daß durch ἵνα eine

bewußte, zwecksetzende Tätigkeit ausgesagt wird, daß man weiter diese Tätigkeit unwillkürlich dem Subjekte des Verbums zuschreibt. von welchem ἵνα abhängig ist, also hier dem Pl, und daß andrerseits eben dieses Verbum mit seiner oben festgestellten objektiven Bedeutung seinem Subjekte ja nicht ein Handeln, sondern ein bloßes, ihn in Passivität treffendes Widerfahrnis zuschreibt. So lange man also als Subjekt der Absicht, die durch ἵνα μὴ δόξω formuliert ist, den Pl denkt, bleibt der Widerspruch unheilbar. Aber kann nicht das Widerfahrnis der Absicht eines anderen entspringen als der des Subjekts, dem es widerfährt? Kann es nicht in dieser seiner Objektivität dem Zwecke oder als Fügung Gottes der Absicht dienen, die von ihm ausgesagt wird? Darin liegt also die Lösung der Schwierigkeit, daß Pl bei seinem οὐκ αἰσχυνθήσομαι an das göttliche Walten denkt, das die Wahrheit und das Recht zu Ehren bringt und das dann auch dem, was er brieflich in Anspruch nimmt. bzw. genommen hat, zu seiner Bestätigung helfen wird. In diesem Sinne also erklärt [10, 8 f.]: *Denn falls ich noch etwas darüber hinaus zu meinem Ruhme sagen werde hinsichtlich der „Vollmacht" für uns, die der Herr gegeben hat behufs aufbauender und nicht behufs niederreißender Tätigkeit an euch, so werde ich damit nicht zuschanden werden, damit es nicht den Anschein gewinnt, als ob ich euch sozusagen bloß einschüchtere durch die Briefe.* Auffallend ist der bestimmte Artikel vor ἐπιστολῶν. Er klingt, als ob Pl sich damit an wirklich gefallene Äußerungen anlehne, und dann natürlich auch schon mit ἐκφοβεῖν. Nach dem Zusammenhang zwischen 8 f. und 7 sind es natürlich die „Christuszugehörigen". die auch diese neue Äußerung getan und also den Eindruck der Briefe des Pl dadurch bekämpft haben, daß sie erklärten, er treibe damit bloße Einschüchterungspolitik mit Hilfe von Worten und Schreibereien, hinter denen doch nichts stecke. v. 10 fügt dieser indirekten eine voll bestätigende direkte Wiedergabe jener Nörgeleien hinzu [10, 10]: *Denn die Briefe zwar, so läßt man verlauten, sind gewichtig und gewaltig, aber die leibliche Gegenwart ist wirkungslos und das Wort ist wie Nichts geachtet.* [1]) Die Nachrede ist so allgemein, daß sie keineswegs notwendig auf die an K gerichteten Briefe und des Pl persönliche Anwesenheit dortselbst beschränkt zu werden braucht; die Gegner könnten ja auch anderwärts ähnliche Beobachtungen an Pl gemacht zu haben behauptet haben. Doch nimmt sie nach 10, 1 auf jeden Fall ganz besonders Bezug auf des Pl Verfahren gegenüber K. ἡ παρουσία und ὁ λόγος kann im Singular stehen, auch wenn es sich um eine öftere Anwesenheit

---

[1]) Ob diese Kritik der Gegner zugleich auf das Äußere des Pl anspielt? Vgl. über sein Aussehen Zahn zu Gl 4, 12 sowie derselbe, Geschichte des Kanons II, 2, 906. — Zu ἐξουθενημένος vgl. LXX Mal 2, 9; Ps 118, 141; Ekkl 9, 16; Dan 4, 28; 2 Mkk 1, 27.

handeln sollte, weil der Gesamteindruck ausgesagt werden soll. Der Schluß also, daß Pl vor II nicht ein zweites Mal in K gewesen sei, läßt sich aus 10, 10 nicht ziehen. Ja, da von dem ersten Aufenthalt des Pl in K mit seinem großen Erfolg der Gemeindegründung derartiges zu sagen auch für den giftigsten Kritiker unmöglich oder töricht wäre, so setzt 10 vielmehr notwendig einen zweiten Besuch des Pl in K voraus, dessen Verlauf wenigstens für eine zu Entstellungen geneigte Kritik zu solchen Urteilen zu berechtigen scheinen konnte (vgl. 2, 1 u. 13, 2). *αἱ ἐπιστολαί* dagegen setzt unter allen Umständen eine Mehrzahl von Briefen und zwar, da bei *τῶν ἐπιστολῶν* in 9 sicher an Briefe nach K gedacht werden muß, eine Mehrzahl von nach K gerichteten Briefen voraus, auch wenn etwa darunter nicht b l o ß solche gemeint sein sollten. I und der Zwischenbrief genügen aber auch vollständig, um dies Urteile in 10, 9 begreifen zu lassen, wobei nur zu ergänzen ist, daß *τῶν ἐπιστολῶν* in 9 natürlich auch den eben in der Entstehung begriffenen Brief mit umfaßt. Das Subjekt zu *φησίν* (B syr[1 u. 2] g r vg geben den Plural *φασίν*, was mindestens starke Beachtung verdient, da in der nächsten Umgebung alles auf den Singular weist, der Plural also nicht durch Angleichung entstehen konnte) ist der *τὶς* von 10, 7 in seiner Identität mit dem *ὁ τοιοῦτος* in 10, 11, aber natürlich auch jetzt nicht eine bloße Einzelperson, sondern einer, ein und der andere aus einer Gruppe (vgl. S. 343, 349). Ihm hatte Pl gegenüber den von ihm erhobenen besonderen Geltungsansprüchen vor den Ohren der zu gründlicher Prüfung aufgeforderten Gemeinde zunächst in 8 das zu bedenken gegeben, daß er, Pl, ebenso Christi sei wie jener. Er steigerte das dann aber in 9 durch die Ankündigung, daß er schon noch weiteres und mehr zu seinem Ruhme zu sagen habe, und setzte dabei der hämischen Kritik die Zuversicht entgegen, Gott habe dafür gesorgt oder werde dafür sorgen, daß er auch damit nicht zuschanden und also der Anschein vermieden werde, als ob er bloß brieflich große Worte zu machen verstehe. Damit hat er sich aber den Weg gebahnt zu einer ungeschminkten Bezugnahme auf die ihn herabsetzenden Äußerungen seiner Gegner, auf die schon 10, 1 angespielt hatte. So baut sich 10, 7b—10 auf aus beständiger und direkter Auseinandersetzung mit den ihm wohlbekannten Schlagworten der Gegner. Bevor er aber nun zum *καυχᾶσθαι* selber fortschreitet (11, 1), führt er erst noch den Nachweis, wie das zuletzt in 10 zitierte Urteil seiner Gegner ganz und gar mit der Wirklichkeit streitet. Das geschieht in 11—18.

Pl tritt hier dem Gegner zunächst mit einer Aufforderung entgegen, die sich durch ihr Asyndeton recht als unmittelbare Replik kennzeichnet [10, 11]: *Möchte der Betreffende nur das* (scharf betontes *τοῦτο*) *seiner Erwägung unterstellen, daß wir so, wie mit dem Worte in Briefen als Abwesende, solcher Art auch sind als An-*

wesende mit dem Werke (Chiasmus der Wortstellung zwischen 11 b u. c). Durch den Satz wird der in 10 aufgestellte Gegensatz einigermaßen modifiziert. Denn in 10 standen sich einfach Briefe und mündliche Rede gegenüber; jetzt aber betrifft die Gegenüberstellung Rede durch Briefe, also briefliches Reden einerseits und Anwesenheit und Handeln andererseits. Dadurch wird der neue Begriff ἔργῳ besonders betont, wie er denn auch durch die Stellung besonders hervorgehoben ist, und man wird am besten das Ganze als eine Drohung nehmen, die dem τοιοῦτος ein ἔργον in Aussicht stellt, an dem er wird merken können, daß dem Pl nicht bloß, wenn er Briefe schreibt, Kraft zur Verfügung steht vgl. 10, 6. Allerdings wird, was aber bei Pl nichts Ungewöhnliches ist, sondern ganz seiner Tiefe entspricht, durch die Fortführung der Auseinandersetzung jenem ἔργον alsbald ein viel tieferer Inhalt gegeben. Auch zwischen 10, 11 und 12 ff. scheint nämlich ein Hiatus zu bestehen. Denn während 10, 11 sich noch ganz um die Unterscheidung bzw. Vergleichung zweier verschiedener Verhaltungsweisen in Pl selber dreht, tritt in 12 ff. wieder die Gegenüberstellung des Pl und seiner Gegner ein, von der schon 10, 7 ausgegangen war. Man könnte deshalb versucht sein, alles, was mit jener ersteren Unterscheidung hier zu tun hat, also 9 oder 10—11 als bloße Einschaltung zu nehmen und γάρ in 12 an 8 anschließen zu lassen. Aber dazu gipfelt 8 doch zu sehr in 9, und ein reinliches logisches Verhältnis käme zwischen 8 f. und 12 wenigstens in einem dem verbindenden γάρ entsprechenden Sinne doch nicht zustande. Darum muß es bei der Verknüpfung von 12 mit 11 sein Bewenden haben, und Pl begründet also den Wahrheitswert seiner für den zunächst Betroffenen als Drohung wirkenden Aussage von 11 damit, daß er in 12 ff. zeigt, wie es ihm ja auch tatsächlich nicht an dem Werke allerhöchster Art fehlt, woran sich die ihm verliehene ἐξουσία bemessen läßt. Mit spürbarer Ironie stellt er aber diesen Nachweis zugleich unter den Gesichtspunkt des Wertverhältnisses zwischen ihm und jenen rivalisierenden Arbeitern. Geht dabei Pl, wie schon gelegentlich in 10, 8 (DGdg schreiben auch in 9 δόξωμεν) und dann in 11, nunmehr völlig in den Plural über, so geschieht es, weil er neben sich Gehülfen hat, die mit ihm jene ἐξουσία besitzen und mit ihm an einem Verfahren beteiligt sind, das die Kritik der Gegner herausfordert, mit ihm aber auch zugleich die Leistungen teilen, an denen jetzt zu ersehen ist, wie es sich tatsächlich mit Werk und Vollmacht verhalte (vgl. auch S. 339 A. 1). Sollte nun συγκρῖναι in 12 „vergleichen" heißen im Sinne der formalen logischen Operation, so wäre die Aussage höchst seltsam, da sich Pl ja seit 10, 7 in solcher Vergleichung befindet. Folglich steht es von einer solchen Vergleichung, durch welche eine reale Gleichstellung oder Gleichschätzung vollzogen wird (vgl. οὐκ ἔχειν σύγ-

κρισιν πρός τι Demetr. Skeps. bei Ath. 14 p. 658 C nicht = unvergleichbar sein in formalem Sinn, sondern gerade bei vorgenommener Vergleichung dem Comparatum sich überlegen zeigen. Etwas umständlich scheint das *τισὶν τῶν ἑαυτοὺς συνιστανόντων* zu sein, zumal da doch alles, was von 12 a ab über die rivalisierenden Gegner des Pl weiter gesagt wird, sicherlich nicht nur einzelne von ihnen, sondern alle trifft. *τῶν ἑαυτοὺς συνιστανόντων* meint aber eben die Gattung im allgemeinen, die Umständlichkeit der Ausdrucksweise läßt den Begriff, auf den es ankommt, nämlich das *ἑαυτὸν συνιστάνειν*, besonders nachdrücklich heraustreten [**10, 12 a**]: *Denn (zwar) sind wir nicht so keck, uns zuzurechnen oder gleichzurechnen gewissen Leuten aus der Zahl derer, die sich selber empfehlen.*

Die eben geschehene Einschaltung eines „zwar“ sollte darauf aufmerksam machen, daß 12 trotz des fehlenden *μέν* auf einen scharfen Gegensatz angelegt sei. Der folgt auch unter allen Umständen in 12 b ff. Aber angesichts der Verschiedenheit der Textüberlieferung (vgl. Anm.[1])) fragt es sich, ob dieser Gegensatz dargeboten wird durch eine bloß von Pl und seinen Genossen geltende Aussage (Textform b), oder in Form einer neuen Entgegensetzung jener Agitatoren gegen diese (Textform a). Die Form a ist allerdings so verwickelt, daß schon deshalb recht wohl der Reiz empfunden werden konnte, die bessernde Hand anzulegen und durch Streichung den Satz zu vereinheitlichen; aber auch das dunkle *οὐ συνιᾶσιν* konnte zu ähnlichem verlocken. Es besteht aber ferner nach b zwar ein klarer Gegensatz von 12 b gegen 12 a. Allein es gerät doch 12 b mit dem Folgenden in einen deutlichen Widerspruch, da in 12 b die *αὐτοί* als ihr eigener Maßstab bezeichnet, in 13 aber dem von Gott zugeteilten Maße unterstellt werden, da ferner Pl ja auch weiterhin ein *μετρεῖν* zwischen sich und den Agitatoren vollzieht. Endlich ist auch nach dem Verhältnis der

---

[1]) Zwei Hauptformen des Textes sind (abgesehen von den Varianten in bezug auf *συνιᾶσιν*) in der Überlieferung vorhanden: a) eine solche, bei welcher sich 12 b u. 13 als zwei selbständige Aussagen mit verschiedenen Subjekten entgegentreten: *ἀλλὰ αὐτοὶ . . . ἑαυτοὺς ἑαυτοῖς οὐ συνιᾶσιν. ἡμεῖς δὲ οὐκ . . .* — so אB, eine späte Hand in D, KLP syr[1] u. [2] r cop am aeth got; b) eine solche, bei welcher 12 b infolge von Weglassung des *οὐ συνιᾶσιν* bzw. auch des *ἡμεῖς δὲ* in 13 sich als Näherbestimmung zu dem Subjekt von *καυχησόμεθα* qualifiziert, das *αὐτοί* also den Pl meint: *ἀλλὰ αὐτοὶ . . . συγκρίνοντες ἑαυτοὺς ἑαυτοῖς οὐκ εἰς τὰ ἄμετρα . . .* — so DGdg. Jüngere Lateiner geben eine Mischform von sprachlicher Härte und innerster Unwahrscheinlichkeit: *ἀλλὰ . . . ἑαυτοὺς ἑαυτοῖς, ἡμεῖς δὲ . . .*. Augustin aber stimmt mit a. Das Zeugnis der Schriftstellerzitate spricht aber auch sonst für a. — Nach b würde also Pl erklären: Wir wagen nicht, uns gewissen Leuten gleichzurechnen; aber (sondern) indem wir uns an uns selber messen usw., werden wir nicht ins Maßlose mit unserm Rühmen geraten usw. Man sieht sofort, daß dabei das *αὐτοί* durchaus überflüssig ist, und daß andrerseits das *μετρεῖν ἑαυτὸν ἑαυτῷ* kein Mittel ist, vor einem *καυχᾶσθαι εἰς τὰ ἄμετρα* zu bewahren.

Überlieferung die weitläufigere Form a die wahrscheinlichere. Mit seinem ἀλλά geht demnach Pl in 12b zu dem über, was gegenüber der Verneinung von 12a wirklich stattfindet. Das ist aber ein doppeltes (αὐτοί — ἡμεῖς). 12b verrät dabei schon durch seine stilistische Form, nämlich die Häufung von ἑαυτοῖς usw., den in ihm liegenden Gedanken. In dem die τινές sich immer (nur) an sich selber messen (instrumentales ἐν) und mit sich selber sich vergleichen (Chiasmus der Wortstellung!), verraten sie, wie sehr sie um das eigene Ich kreisen und allen Prätensionen desselben Vorschub leisten. Was in dem πέποιθεν ἑαυτῷ in 10, 7 schon angeklungen war, tönt also hier mit voller Deutlichkeit aus den von Pl gewählten Ausdrücken hervor. Zu diesen Partizipien tritt dann οὐ συνιᾶσιν (συνίουσιν) in ein Verhältnis der Folge als Aussage der in jenem Verhalten sich vollziehenden Wirkung. Jener Subjektivismus, der sich rein von dem eigenen Ich und seiner Willkür leiten läßt, verhindert es, daß sie zu einer richtigen Einsicht (nämlich in der Selbstbeurteilung) gelangen. οὐ συνιᾶσιν hat also sein Objekt nicht in den Partizipialbestimmungen, weder so, daß diese einen Deklarativsatz vertreten (= sie merken nicht, daß sie sich messen) noch so, daß sie als Ersatz eines Infinitivs zu gelten haben (= sie verstehen nicht, sich zu messen), sondern es steht objektlos, wie häufig genug und in einem sich genau wie an unserer Stelle durch den Zusammenhang von selbst näher bestimmenden Sinne in LXX vgl. Am 5, 13; Jes 32, 13. 15; Hiob 20, 2; 31, 1; 32, 12: 36, 4; Ps 13, 2; 48, 13 u. 21; 118, 99f. 104; Prov 21, 11; 28, 5. Vgl. ferner Rm 3, 11; 15, 21; Mt 13, 13. 15 und par. Auch in 10, 12b gewinnt denn οὐ συνιᾶσιν seinen noch genaueren Begriff durch den ihm folgenden Gegensatz οὐκ εἰς τὰ ἄμετρα καυχησόμεθα. Der Mangel an Einsicht liegt darin, daß der subjektivistischen Willkür der Selbstempfehlung keine Grenzen gezogen sind durch den Gedanken an ein objektives Maß, das den Umfang der Geltung bestimmt. Daß dies nämlich hier die Bedeutung von εἰς τὰ ἄμετρα ist und dadurch nicht bloß die einfache Unersättlichkeit und Unaufhörlichkeit (so ἀμέτρως bei Theodot. Prov. 16, 26) des καυχᾶσθαι will ausgesagt werden, das geht aus dem Gegensatz zwischen 13a und b deutlich genug hervor. Wenn Pl sich dabei des Futurums bedient, so erinnert er damit den Leser daran, daß er in 8 ein solches καυχᾶσθαι schon angekündigt habe, verrät, daß diese Absicht ihn auch jetzt erfüllt und bewegt, bestimmt aber zugleich im voraus — um zu zeigen, daß es sich bei ihm nicht um bloße großsprecherische Reden handelt — den Kanon von Tatsachen, der ihn zu seinem καυχᾶσθαι berechtigt und es so zugleich in objektiven Grenzen hält. Mit rechter Fülle des Ausdrucks, also unter merklicher Betonung des Gewichts, das der Sache zukommt, wird jener Kanon ausgesprochen in 13b u. c. κανών

ist der Maßstab oder die Meßschnur, durch welche Gebietsgrenzen abgemessen werden. Es bildet eine einfache Näherbestimmung zu *μέτρον* im Sinne eines Gen. explic., gestaltet dabei zwar durch Attraktion den Kasus des Relativums, läßt aber, wie die Wiederaufnahme von *μέτρον* in dem Relativsatze zeigt, doch diesem das größere Gewicht. Durch die Stellung und die ihm folgende Wiederholung von *μέτρου* wird im Relativsatze *ὁ θεός* aufs stärkste betont. Halten sich also die *τινές* bei ihrem Messen an sich selbst und sind sie deshalb im Grunde maßlos, so hält sich dagegen Pl an das von Gott gegebene Maß. Dieses aber besteht, wie der zu *μέτρον* hinzutretende explizierende und damit wie dieses als Objekt zu *ἐμέρισεν* zu ziehende Infinitiv sagt, in einer Tatsache, nämlich darin, daß er bis nach Achaja und Korinth vordringen konnte. Diese Tatsache bildet also den vor jedermanns Augen 10, 7 offenbaren Maßstab für das *καυχᾶσθαι*, für die Bestimmung des Verhältnisses von Wort und Werk, für die Bemessung des Unterschiedes zwischen Pl und denen, die neben ihm und gegen ihn sich **Χριστοῦ** zu sein berühmen. Also [**10, 12b—13**]: *Aber sie gelangen, indem sie (nur) an sich selber sich messen und sich (nur) mit sich selber vergleichen, zu keiner Einsicht. Wir dagegen werden bei unserem Rühmen nicht in die Maßlosigkeit hineingeraten, sondern nach Maßstab des Kanons verfahren, den uns Gott zum Maßstab zugeteilt hat darin, daß wir hin sogar bis zu euch gelangten.* Vgl. zur Wertung gerade der kr Arbeit 1, 9, 2; II, 3. 2.

Dieser Nachweis des gottverliehenen Maßes besteht nur dann zu Recht, wenn in *ἐφικέσθαι* in 13 wirklich eine Tatsache (hinkommen) und nicht bloß eine dem Pl zustehende Befugnis (hinreichen) ausgesprochen ist; im letzteren Fall wäre auch, weil es sich dann um einen dauernden Bestand handelte, der Aorist schlecht an seinem Platze. An jener Bedeutung braucht man aber auch um 14 (*ἐφικνούμενοι* im Präsens) willen nicht etwa zu zweifeln. Mit großer und dankbarer Sicherheit verweilt Pl hier bei jener Tatsache, um aus ihr noch weiter die Art seines *καυχᾶσθαι* zu bestimmen. *γάρ* führt also eine nähere Erklärung zu 13a ein, und *ὑπερεκτείνομεν* bezieht sich auf *καυχησόμεθα* zurück, meint also nicht ein *ὑπερεκτείνειν* im Handeln, etwa als wollte Pl den Gedanken ablehnen, er überschreite seine Befugnisse, indem er nach K vordringe, sondern ein *ὑπερεκτείνειν* im Reden, im Sinne eines *εἰς τὰ ἄμετρα καυχᾶσθαι*. Eben deshalb kann auch das *ἐφικνούμενοι* im Präsens stehen; denn es vertritt einen Vergleichungsatz, indem solche Leute, die nicht wirklich zu den K hingelangen, nur durch eine *ὑπερέκτασις* zu einem Rühmen, wie es Pl üben will, gelangen könnten; sie müßten also übertreiben und aufschneiden, wenn sie sich ähnlich großer Dinge rühmen wollten. Pl aber tut das nicht und braucht es nicht zu tun. Nach dem Zwischensatze

von 14b (*φθάνειν* ohne den Nebenbegriff des Zuvorkommens, einfach von rascher und glücklicher, erfolgreicher Ausbreitung vgl. Rm 9, 31; Phl 3, 16; Mt 12, 28, auch Berl. Gr. Urk. 513: *τῆς εἰς ἅπαντάς σου φιλανθρωπίας κύριε φθανούσης*) führen dann die Partizipialsätze die Hauptaussage *οὐχ ὑπερεκτείνομεν* durch weitere, syntaktisch lose angefügte Umstände (vgl. zu 5, 12) noch näher aus und zwar einmal durch einen drastischen Hinweis auf das Verfahren der Gegner, zugleich aber durch den Ausdruck der Hoffnung auf ein noch weiteres Vordringen mit der Missionsarbeit. In der Charakteristik der Gegner ist neu, daß sie das, was Fremde mühsam erarbeitet haben, zum Gegenstand ihres *καυχᾶσθαι* machen, ein Vorwurf, der durch den Verlauf der ganzen Auseinandersetzung näher dahin bestimmt wird, daß sie auf dem Arbeitsfelde des Pl mit Behauptungen einer sonderlichen *ἐξουσία* auftreten und sich deren berühmen. In 16b kehrt dann in anderer Form der gleiche Vorwurf wieder: durch *εἰς* (*τὰ ἕτοιμα*) wird veranschaulicht, worauf sich das Rühmen, gleichsam besitzergreifend, erstreckt, nämlich auf solches, was schon fertig vorliegt, anstatt auf solches, was erst durch ihre eigene Arbeit festgestellt wird. *ἐν ἀλλοτρίῳ κανόνι* aber bezeichnet natürlich nicht den Gegenstand des Rühmens, sondern das Gebiet, innerhalb dessen sie sich mit jenem Rühmen bewegen, nämlich den durch einen fremden, d. h. einen einem anderen verliehenen, sie also nichts angehenden Maßstab umgrenzten Bezirk. Demnach **[10, 14ff.]**: *Nicht nämlich wie Leute, die nicht bis zu euch hingelangen, überdehnen wir uns selber — denn bis hin sogar zu euch sind wir ja vorgedrungen mit dem Evangelium Christi — und geraten nicht in die Maßstablosigkeit hinein uns rühmend über fremde Arbeitsmühen, hegen vielmehr Hoffnung, indem euer Glaube sich mehrt, unter euch groß gemacht zu werden entsprechend dem u n s verliehenen Richtmaß im Überschwang, daß wir noch über euch hinaus das Evangelium tragen* (*können*) *und nicht innerhalb fremden Richtmaßes auf das schon fertig Vorliegende unseren Selbst-Ruhm erstrecken* (*müssen*). Die zwei schließenden Infinitive *εὐαγγελίσασθαι* und *καυχήσασθαι* können nicht wohl syntaktisch dem *μεγαλυνθῆναι* gleichgestellt und also wie dieses als von *ἐλπίδα ἔχοντες* abhängig betrachtet werden. Richtiger erscheint es vielmehr, sie als Näherbestimmung zu dem *εἰς περισσείαν* zu verstehen. Der Überschwang, zu welchem sich das dem Pl widerfahrende *μεγαλυνθῆναι* entwickeln soll, besteht darin und wird dadurch verursacht, daß Pl seine Missionsarbeit noch über K hinaus ausdehnen wird, wie er zuversichtlich erwartet. Dann wird er in der Lage sein, sich eigner erweiterter Erfolge zu rühmen, und dadurch wird der Unterschied seiner Arbeit und auch seines Arbeitsbewußtseins gegenüber dem willkürlichen Selbstruhm seiner Gegner neu aufgedeckt werden. *εἰς περισσείαν* soll sich dieser kommende

Erweis entwickeln, also gegenüber dem bis jetzt erzielten Erfolge eine bedeutende Steigerung zeigen. *κατὰ τὸν κανόνα ἡμῶν* betont dabei, daß Pl den Maßstab für die Beurteilung dieser künftigen Größe der Leistung nicht dadurch gewinnt, daß er sich mit anderen vergleicht, etwa gar um sich über sie zu erheben. Vielmehr bleibt er in seinem eigenen Kanon, darf aber hoffen, daß danach beurteilt das später zu Leistende wirklich einen Überschwang über alles bisherige darstellen wird. Daß Pl dabei an Missionsunternehmungen über Rom als Brücke hinweg nach Spanien gedacht hat, beweist Rm 15, 19 ff. vgl. AG 19, 21. Korinth war ihm dafür wichtig (als Stützpunkt, Rückhalt, verbindendes Glied?), und darum knüpft er jene Hoffnung an die (sich jetzt schon verwirklichende?) Voraussetzug *αὐξανομένης* usw., ein Ausdruck williger Bindung des eigenen Werkes an das Leben der kr Gemeinde, wie dergleichen rücksichtsvolle Bezugnahme uns schon mehrfach in II begegnete (vgl. S. 41 f. u. ö.). *ἐν ὑμῖν* ist zu *μεγαλυνθῆναι* zu ziehen, weil es sich im ganzen Zusammenhang doch gerade darum handelt, wer sich vor den K mit größerem Rechte rühmen könne, Pl oder seine Rivalen, und wieweit Pls gerechtermaßen mit seinem Rühmen vor ihnen gehen dürfe. *μεγαλυνθῆναι* braucht deshalb aber noch nicht „verherrlicht werden" zu bedeuten. Es steht vielmehr von dem tatsächlichen Zuwachs an Missionskraft und Missionsgelegenheit, wie ihn Gott dem Pl dadurch gewähren wird, daß der Glaube der K sich mehrt, und führt also seinem Sinn nach das *ἐμέρισεν* von 10, 13 fort und über sich hinaus.

So hat Pl aus dem ihm zur Seite stehenden, in eigenster persönlicher Anstrengung erzielten Arbeitserfolg einen ersten Beweis geliefert zur Bestimmung des Werts- und Rechtsverhältnisses zwischen ihm und seinen Gegnern. Er hat dabei ein *καυχᾶσθαι* vollzogen schon in 10, 7 und dann erst recht in 10, 12 ff., und er hat gegen ein falsches *καυχᾶσθαι* seiner Gegner angekämpft. Sein *καυχᾶσθαι* bewegt sich in objektiven göttlichen Maßen, das der anderen in subjektiver menschlicher Willkür. Es entspricht ganz diesem Grundgedanken und dieser Grundstimmung, wenn er nun das spezifische und mit einem persönlichen Ton ausgesprochene abschließt durch einen als allgemeine Regel auftretenden Satz über die rechte und unter allen Umständen einzuhaltende Art des *καυχᾶσθαι*. *ἐν κυρίῳ* könnte dabei wohl den Gedanken ausdrücken, daß man sich mit seinem Rühmen innerhalb der Gemeinschaft des Herrn halten, also auch nur von dessen Urteilen und Maßstäben sich leiten lassen solle, vgl. S. 247, und 18 würde durchaus passend sich daran anschließen. Nach der Analogie von 1, 1, 21 vgl. 3, 21 wird aber doch wohl *ἐν κυρίῳ* als einfache Bezeichnung des Gegenstandes des *καυχᾶσθαι* zu fassen sein. 18 bildet dann für diese Forderung eine Begründung, weil sich des Herrn nur

der rühmen kann, der etwas vom Herrn empfangen hat, und weil der, der sich solcher Dinge rühmt, dann nicht „sich selbst empfiehlt“, sondern dessen sich rühmt, wodurch ihn sein Herr tatsächlich empfohlen, ihn nämlich als einen ihm Zugehörigen und von ihm Gesegneten öffentlich bekundet hat. Also [**10, 17f.**]: *Wer sich aber rühmt, der rühme sich des Herrn. Denn nicht, wer sich selbst empfiehlt, nicht der ist bewährt, sondern wen der Herr empfiehlt.*

3. Der sonderliche Ruhm des eigenen Berufswirkens 11, 1—12, 10.

Das Recht, den neuen Abschnitt so, wie eben geschehen, zu umgrenzen, ergibt sich aus der Vergleichung von 12, 11 mit 11, 1. Was dort als ein geschehener Vollzug ausgesagt wird, dafür wird hier einleitend die Duldsamkeit der Leser erbeten. Von dem ernsten Schlußgedanken in 10, 17f. hebt sich aber diese Einleitung mit ihrem seltsamen Wunsche frisch und merklich ab. Wir stehen also wirklich am Anfang eines neuen Gedankengangs. Für 11, 1 steht zur Frage, ob *ἀλλὰ καὶ ἀνέχεσθε* imperativisch oder indikativisch zu nehmen ist, ob also Pl den in 1a ausgesprochenen Wunsch durch 1b in bestimmterer Form wiederholt oder ob er ausspricht, daß die K ihn erfüllen. Letzteres war nun aber für Pl überhaupt keineswegs von vornherein sicher und paßt nicht zu dem begründenden (nicht erläuternden, siehe nachher) *γάρ* in 2. Ist nämlich *ἀνέχεσθε* Indikativ, dann müßte in 2 ausgesprochen sein, worauf denn Pl seine Zuversicht begründet, daß die K ihn „aushalten“. Aber ist denn die Tatsache, daß Pl mit göttlichem Eifer um K eifert, wirklich schon eine Gewähr dafür, daß die K sich auch ein bißchen Unverstand werden von Pl gefallen lassen? Sicherlich nicht. Wohl aber kann Pl unter Berufung auf seinen Eifer an die Kor den Wunsch richten, sich einmal auch ein wenig Unverstand von ihm gefallen zu lassen. *ἀνέχεσθε* ist also Imperativ. Daß das völlig zur bloßen Wunschpartikel erstarrte *ὄφελον* auch in der Verbindung mit dem Imperfektum keineswegs notwendig einen unerfüllbaren Wunsch bezeichnet, ersieht man aus Offbg 3, 15. Immerhin aber zeigt die Umschreibung mit *ὄφελον* und das Imperfektum im Vergleich zu dem nachfolgenden Imperativ, daß Pl zunächst in 11a die Erfüllung seines Wunsches noch mehr dahingestellt sein läßt, dann in 11b aber mit dem steigernden *ἀλλὰ καὶ* ihn sowohl bestimmt dem Hörer ans Herz legt als auch überhaupt erst als wirklichen und bestimmten Wunsch ausspricht. *ἀνέχεσθαι* vermag sein, sei es sachliches oder persönliches, Objekt gleicherweise im Genitiv wie im Akkusativ zu sich zu nehmen (vgl.

2 Mkk 9, 12 — 1 Mose 45, 1; Jes 46, 4; 63, 15; 3 Mkk 1, 22 — Jes 1, 13; 4 Mkk 1, 35 — 4 Mkk 13, 27). In 1a nun wird die Abtrennung des *μου* durch *μικρόν τι* von *ἀφροσύνης* dahin zu verstehen sein, daß *μου* nicht als Gen. possess. zu *ἀφροσύνης* zu ziehen, sondern direkt an *ἀνέχεσθε* anzuschließen sei; *ἀνέχεσθαι* steht dann also hier mit Gen. der Person und Akkus. der Sache [11, 1]: *Ich wollte, ihr ließet euch von mir ein bißchen was von Torheit gefallen! Doch wirklich, laßt* [*es*] *euch von mir gefallen!* Die Ankündigung klingt wie scherzhaft, wenngleich die Entwicklung des Begriffs *ἀφροσύνη*, die Pl vorhat, den Scherz in gedankentiefsten Ernst wandelt; sie war aber auf jeden Fall geeignet, das Interesse der Leser aufs höchste zu spannen.[1])

Daß das diesem Anfang folgende *γάρ* nicht eine Erläuterung des in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit gerückten Begriffes *ἀφροσύνη* bringt, zeigt der Inhalt von 2. Folglich muß 2 den in 1 ausgesprochenen Wunsch begründen, indem es die Stimmung zeigt, aus welcher er hervorwächst. Die angekündigte *ἀφροσύνη* aber entwickelt sich vorläufig überhaupt nicht. Denn auch die mit 4 einsetzenden sachlichen Auseinandersetzungen können keinenfalls unter diesen Gesichtspunkt gezogen werden, da in ihrem Verlaufe selbst keinerlei Beziehung darauf angedeutet wird und da sie auch mit ihrem Inhalte nicht den Begriff der *ἀφροσύνη*, wie er sich entwickelt (nämlich Rühmen der Schwachheit), decken. Dazu kommt daß 11, 16 sich als deutliche Wiederaufnahme von 11, 1 zu erkennen gibt so zwar, daß erst jetzt die *ἀφροσύνη* wirklich zu Wort kommt. Mit 11, 2—15 schiebt sich also eine Ausholung an die Spitze des Abschnittes. Das mit *γάρ* eingeleitete Gefüge von Sätzen in 2 und 3 kann auf zweierlei Weise gegliedert werden: a) so, daß *ζηλῶ* und *φοβοῦμαι* einander gegenübergestellt und 2b für sich als Begründung zu 2a genommen wird; b) so, daß ein Gegensatz durch *ἡρμοσάμην* usw. und *φοβοῦμαι* gebildet wird und dieser Gegensatz als Grund für das *ζηλῶ* verstanden wird. Da *ζηλῶ* und *φοβοῦμαι* keinen wirklichen Gegensatz bilden, da ferner 2b und 3 auch mit ihrem sachlichen Inhalt deutlich korrespondieren, so ist die Form b vorzuziehen (und ihr gemäß auch die in den geläufigen Ausgaben angewandte Interpunktion abzuändern: Kolon nach *ζήλῳ*, nach *Χριστῷ* bloß ein Komma). Bei

[1]) Um *ἀφροσύνη* konzentriert sich der Gesamtgedanke, der sich in 11, 1—12, 10 entwickelt; die Aufstellung des Begriffs und seine Durchführung entspricht so sehr der Paulusart, daß er ohne weiteres als dessen eigene Prägung erscheint. Bei *ἀνέχεσθαι*, das neben *ἀφροσύνη* charakteristisch hervortritt vgl. 11, 4. 19. 20, könnte man fragen, ob es Pl nicht etwa aus dem Munde der Gegner aufnehme, die den Kr vorgehalten haben möchten, sie ließen sich von Pl zu viel gefallen. Doch ist diese Antithese durch kein sprachliches Merkmal u. dgl. wirklich angedeutet.

ζηλῶ selber schon an Eifersucht in einem dem Bilde von der Ehe entsprechenden Sinne zu denken könnte man durch 2 b und 3 sich vielleicht veranlaßt fühlen. Allein da Pl im Folgenden keineswegs die Stellung des Gatten einnimmt, und da andrerseits dort auch nicht Gott, sondern Christus als der erscheint, dem die Jungfrau zugeführt wird, so ist sowohl für ζηλῶ selber wie für θεοῦ ζῆλος an dem allgemeineren Begriff festzuhalten „mit Eifer auf etwas oder auf jemanden bedacht sein, sich seine Interessen oder sein Sein angelegen sein lassen" vgl. Gl 4, 17 f.; I, 12, 31; 14, 1. 39 — II, 7, 7. 11; 9, 2; Rm 10, 2. Gottes-Eifer heißt diese innere Haltung des Pl vgl. 1. 12; 6, 7, weil sie innere Anteilnahme an dem Eifer ist, welchen Gott selber in sich hegt in bezug auf den Bestand, die Beschaffenheit und die Zugehörigkeit seiner Gläubigen. Erst in der Fortführung des Gedankens verengert sich dann die Vorstellung zu der speziellen Beziehung auf ein zwischen der Gemeinde und Christo bestehendes E h e verhältnis. Da dabei die Qualität des Weibes durch παρθένος ἁγνή und nicht etwa durch „treue Gattin" bestimmt ist, so ist bei ἁρμόζεσθαι, so sehr es auch die eigentliche Herstellung des ehelichen Lebensverhältnisses einschließen kann, doch an den dem letzteren vorausliegenden Brautstand zu denken (vgl. Hos 2, 19 f.; Jes 62, 5 f.; Ez 16, 8 ff.); die vollkommene und eheliche Gemeinschaft beginnt dann mit der Parusie (vgl. Eph 5, 26 f.; Mt 22, 1 ff.; Joh 3, 29; Jes 54, 5 f.; Jer 3, 1). Der Eifer des Pl um die Gemeinde geht also auf die Dienste zurück, durch die er jenes Verhältnis vermitteln durfte,[1] und auf das Interesse, das er demgemäß daran hat, daß es in seiner Reinheit sowohl wie in seiner Vollendungsfähigkeit bewahrt bleibe. Daraus, daß so der Blick zugleich auf die Zukunft und auf das schon jetzt bestehende Verhältnis geht, erklärt sich wohl auch die eigentümliche sprachliche Form von 2 b, der Pleonasmus nämlich der stammverwandten Begriffe ἡρμοσάμην und παραστῆσαι, womit die schwebende syntaktische Stellung von ὑμᾶς zusammenhängt. Bemerkenswert ist freilich nicht bloß diese sprachliche Fülle, sondern in bezug auf den Gedanken vor allem das ἑνὶ ἀνδρί; es überrascht durch die ausdrückliche Betonung, die in ἑνί steckt, während doch die Verlobung überhaupt und selbstverständlich immer nur einem einzigen Manne gilt. Gemildert wird dies einigermaßen dadurch, daß ἑνί ἀνδρί nicht mehr zu ἡρμοσάμην, sondern zu παραστῆσαι gezogen wird; dann bildet τῷ Χριστῷ die erklärende und

[1]) ἁρμόζεσθαι steht allerdings in der Regel vom Bräutigam oder Gatten, aber doch auch im allgemeineren Sinn von solchen, deren Mitwirkung das Zustandekommen eines Ehebündnisses zuzuschreiben ist, so bei Philo De carit. 703 E von den Eltern, allerdings nicht mit einem persönlichen Objekte, sondern mit σύνοδον = Vereinigung, ähnlich de Abr. 364 B von der ἡδονή, die γάμον ἁρμόζεται·

durch die Stellung am Ende gerade das *Χριστῷ* betonende (vgl. am Schluß von 3 das korrespondierende *τῆς εἰς Χριστόν*) Wiederaufnahme von *ἑνὶ ἀνδρί*; *ἡρμοσάμην* aber findet den Ersatz für das ihm fehlende Dativobjekt eben in dem abhängigen Infinitivsatz. Natürlich ist dann auch *παρθένον ἁγνὴν* mit *παραστῆσαι* zu verbinden, und es bildet einen Prädikatsakkusativ zu dem sowohl zu *ἡρμοσάμην* wie zu *παραστῆσαι* als Objekt zu beziehenden *ὑμᾶς*. Das *ἑνὶ* aber erklärt sich völlig erst durch die Annahme, daß dem Pl schon jetzt der in *τῆς ἁπλότητος τῆς εἰς Χριστόν* zum Ausdruck kommende Gedanke vorschwebt und daß diesem Begriffe die Vorstellung zugrunde liegt von der Abirrung der einfaltsvoll dem einen Gatten zugewandten Hingabe eines Weibes zur Aufmerksamkeit auf und Abhängigkeit von einem Anderen und Fremden.

In der jüngeren jüdischen Literatur hängt sich an die Erzählung der Schrift von der Verführung Evas durch die Schlange allerlei Beiwerk an in der Richtung, daß die Schlange bzw. der Satan die Eva zu geschlechtlicher Vermischung betört habe, vgl. Weber § 48, 1 auch Bousset S. 469. Die Verba, deren sich Pl in 3 bedient, nämlich *ἐξαπατᾶν* und *φθείρειν*, könnten eine derartige Beziehung recht wohl in sich haben, vgl. 2 Mo 22, 16: 4 Mkk 18, 8. Gleichwohl ist es nicht wahrscheinlich, daß Pl in 3a jene haggadische Vorstellung wirklich vorgeschwebt habe. Denn dagegen spricht 1. der Mangel an jeder Andeutung eines Gegensatzes zwischen der der Gemeinde drohenden Verführung, die sich unbestrittenermaßen auf die geistige Haltung (*τὰ νοήματα*) bezieht, und einer auf das sinnlich-geschlechtliche Leben sich erstreckenden Verlockung der Eva; 2. die volle Entbehrlichkeit jener überhaupt erst aus wesentlich späterer Zeit zu belegenden Vorstellung für das Verständnis von 3, vgl. auch nachher zu 11, 14 b, die z. B. in dem so ausführlich auf den Sündenfall eingehenden Leben Adams und Evas, bzw. Apokalypse des Mose durchaus fehlt; 3. der Umstand, daß allem Anschein nach in der jüdischen Haggada jene Vorstellung von geschlechtlicher Verführung immer höchstens als eine Hilfsvorstellung auftritt, während der eigentliche Fall sich doch immer auf den Ungehorsam der Eva gegen das göttliche Verbot und auf ihre Verlockung Adams zu gleichem Ungehorsam bezieht, bzw. oft genug jene Nebenvorstellung überhaupt ausbleibt, vgl. Sap. Sal. 2, 23 f.; Jubil. 3, 17 ff.; Henoch 32, 6; 69, 5; 4 Esra 3, 6 f. 20; 7, 116; Apok. Bar. I, 17. 23; Vita Ad. et Ev. 33. 38 bzw. Apok. Mos. 7, 11 und 17—19; 4. daß 11, 3 sich auch sprachlich direkt an LXX 1 Mo 3, 13 anlehnt. Der Vergleichungspunkt zwischen 3a und b liegt folglich nicht darin, daß Eva ihre leibliche Keuschheit verlor und die Gemeinde etwa ihre geistliche Keuschheit verlieren möchte, sondern darin, daß Eva in der Durch-

führung der ihr aufgegebenen und anerschaffenen Beziehung zu Adam und in ihrer damit gegebenen Teilnahme an der Abhängigkeit von dem leitenden Willen Gottes sich den Sinn durch fremde Einflüsterung verwirren ließ, und daß die Gemeinde in K gleicherweise sich verleiten zu lassen in Gefahr stand: statt ihr Leben in dem zu finden und zu haben, worin es ihr gegeben war, nämlich in bräutlich reiner Hingabe an Christus und in entschlossener Ablehnung aller diese Reinheit trübenden Lebensbeziehungen, lief sie Gefahr, sich von der auf diesen Christus und ihn allein sich richtenden Einfalt in verderblicher Weise ablenken zu lassen. Es drohte ihr das dadurch, daß die judaistischen Lehrer, so sehr sie auch als die Christusleute *κατ᾽ ἐξοχήν* auftraten, dennoch, ja gerade dadurch sich (oder die von ihnen selbst verehrten Autoritäten?) zwischen die Gemeinde und Christus schoben und so eine verwirrende innere Zwiespältigkeit hervorbrachten, die geistliche Geschlossenheit der Gemeinde zerstörten. Also [11, 2—3]: *Denn mit einem Gotteseifer eifere ich um euch. In ein Verlöbnis ja brachte ich euch hinein, euch einem einzigen Manne als reine Jungfrau darzustellen, nämlich Christo; ich muß aber fürchten, es möchte wohl, wie die Schlange durch ihre Verschmitztheit die Eva betrog, so euer Denken verderbt werden in Ablenkung von der Einfalt der Richtung hin auf Christus* [1]) — ein Geständnis, mit welchem die Polemik gegen die Agitatoren sich bereits deutlich dem Höhepunkt der Schärfe nähert, den sie in 11, 13 ff. erreichen wird.

a) Wider den großen Trug der Gegner 11, 4—15.

Mit dem *γάρ* in 4 beginnt die nähere Auseinandersetzung über diese Gefahr und zwar durch den Nachweis, wie unberechtigt die Neigung der K zur Anerkennung jener fremden Autoritäten sei; sie muß ja in das Verhältnis zu Christus etwas zwiespältiges bringen, weil und wenn man sich nicht an der Art, wie man vermöge einer Veranstaltung Christi durch den Missionsdienst des Pl war zum Glauben geführt worden, genügen ließ, sondern neue und sonderliche Beziehungen als höherwertige aufzunehmen Lust empfand. Natürlich bestimmt sich die Gegenwehr des Pl gegen diese Gefahr näher durch die in K spielenden Gründe selber, und aus

[1]) אB u. Gg fügen nach *ἁπλότητος* ein: *καὶ τῆς ἁγνότητος*; Dd haben die umgekehrte Reihenfolge. Da nun *ἁγνότητος* leicht aus Erinnerung an *παρθένος ἁγνή* einfließen konnte, während umgekehrt ein Grund zu seiner Entfernung (abgesehen von der sprachlichen Härte *ἁγνότης εἰς Χριστόν*) nicht ersichtlich ist, so fällt es doch recht stark ins Gewicht, daß bei Clemens, Origenes und auch späterhin in vielen Zitaten lediglich *ἁπλότης* erscheint: auch syr[1 u. 2] sowie KLMP und die jüngeren Hände in א u. D geben den kürzeren Text.

solchen muß man daher den Aufbau des Abschnittes zu verstehen suchen. Die dabei zu lösenden Probleme betreffen vor allem seine Gliederung (was korrespondiert dem *εἰ μέν* von 4?) und das Verhältnis der in 4 enthaltenen hypothetischen Periode zur Wirklichkeit, auch die Bedeutung von *ὁ ἐρχόμενος* in 4 und von *οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι* in 5. Ein sicherer Ausgangspunkt läßt sich durch die Betrachtung von 5 gewinnen. Hier ist nämlich streng zu beachten das Perfektum *ὑστερηκέναι;* an seinem wirklich perfektischen Sinn darf auch nach dem Vergleich des sonstigen Sprachgebrauchs nicht gezweifelt werden (im NT Perfektum nur noch Hb 4, 12, auch hier in perfektischem Sinn; Präsens vgl. Rm 3, 23; I, 1, 7; 8, 8; 12, 24; Phl 4, 12). Mithin blickt Pl hier zurück auf eine abgeschlossene Lebens- und Arbeitsperiode, in bezug auf welche er behauptet, nicht hinter den „Überaposteln" zurückgeblieben zu sein. Nach dem Verhältnis zwischen 5 und 4 und nach der Sachlage überhaupt kann dabei nur an seine bisherige Tätigkeit in K gedacht werden. Eben deshalb umschließt das *ὑστερηκέναι* auch nicht alles und jedes beliebige, sondern betrifft die Beziehungen, in Hinsicht deren in 4 den K ein Empfangenhaben zugeschrieben wird, also die *κήρυξις Ἰησοῦ,* die *λῆψις πνεύματος,* die *δέξις εὐαγγελίου.* Eben die dabei auftretenden Aoriste zeigen auch ihrerseits, daß dem Pl der Rückblick auf die Vergangenheit, insonderheit auf die Zeit der grundlegenden Arbeit in K vorschwebt. Daß auch das *μηδέν* in dieser durch den Zusammenhang sich ergebenden Bestimmtheit zu verstehen wäre vgl. zu *ἐν παντί* in 7, 11, falls es überhaupt die G e g e n s t ä n d e des eventuellen *ὑστερεῖν* verneinen sollte, zeigt auch das Verhältnis zwischen 5 und 6. Denn wäre umgekehrt *μηδέν* in voller Allgemeinheit zu nehmen, so würde 6 mit seinem Eingeständnis der *ἰδιωτεία τῷ λόγῳ* als voller Widerspruch zu 5 wirken. Aber dem Akkusative *μηδέν* entspricht überhaupt besser die Annahme, daß es den G r a d d e r E n t f e r n u n g bezeichne, bis zu welcher Pl hinter den *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* zurückstehe, bzw. verneine, daß von einer solchen Distanz in irgendeinem Maße die Rede sein könne. Ferner zeigt auch 6 b wieder, daß es sich nicht um die überhaupt den Pl erfüllenden, sondern um die von ihm in der korinthischen Arbeit betätigten Qualitäten handelt. 6 überrascht dann freilich durch das Zugeständnis, daß dem Worte, mit welchem Pl die eben als so ebenbürtig bezeichnete Arbeit ausgerichtet hat, doch etwas von *ἰδιωτεία,* also ein Mangel anhafte. Es ist aber dadurch wenigstens das eine klar, daß mit 6 ein auch gegenüber 5 neuer Gesichtspunkt aufgenommen wird, und daß also 5 in enge Verbindung mit 4 zu setzen ist. [1])

[1]) Die Lesart *δέ* statt *γάρ* in 5 in B vermöchte an diesem Ergebnis nichts zu ändern. D* u. r haben die oben dargelegte Beziehung von 5 ganz richtig verdeutlicht durch Einschaltung eines *ἐν ἐμοί*.

Für 6 legt sich dann zugleich die Annahme nahe, daß sein εἰ δέ in Gegensatz trete zu dem εἰ μέν in 4, eine Annahme, die auch dadurch notwendig wird, daß der Gegensatz von λόγος und γνῶσις im Vorhergehenden gar nicht berührt wird, also als etwas Neues auftritt, und daß 6 b mit seiner positiven Form der Aussage (nicht bloß mehr μὴ ὑστερηκέναι, sondern ἐν παντὶ φανερώσαντες ἐν πᾶσιν) sich merklich vom Vorhergehenden abhebt. 11, 4 gehört danach nicht zu den Fällen, in welchen μέν ohne nachfolgendes δέ gesetzt ist (vgl. zu I, 11, 18). Für 4 folgt dann, daß es unter allen Umständen in einem solchen Sinn verstanden werden muß, daß 5 als Bestätigung, Erläuterung, Begründung sich eng mit ihm zu verbinden vermag. Andrerseits bestimmt sich das Verständnis von 4 durch die Erkenntnis, daß der zusammengesetzte Vordersatz eine ihrem sachlichen Gehalt nach nicht wirklich zutreffende Bedingung ausspricht (zur sprachlichen Form vgl. I. 15, 13. 16. 32; Gl 2, 18; 5, 11; Rm 7, 7 c). Denn sollte 4 a bedeuten sollen, daß von gegnerischer Seite den K wirklich ein anderes Evangelium oder ein anderer Geist und ein anderer Jesus in Aussicht gestellt worden sei oder auch dargeboten werde (so zuletzt Völter, auch Clemen, sowie B. Weiß und Lietzmann sowie Lütgert,[1]) dann wäre es vollkommen unbegreiflich, daß Pl ganz darauf verzichtete, seine Argumentation von diesem fundamentalen Gegensatz aus aufzubauen und um ihn zu konzentrieren vgl. Gl 1, 6 ff.; daß er statt dessen vielmehr durch 5 eine in diesem Falle matte und nichtssagende, ja widersinnige Erklärung über seine Gleichstellung mit den Überaposteln abgäbe; daß er sein Recht zum καυχᾶσθαι und nicht die ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου zum Vorwurf seiner ganzen Erörterung nähme. Setzt nun der Vordersatz einen Fall, der doch tatsächlich nicht zutrifft, so regelt sich dadurch auch die Auffassung des Hauptsatzes. Seine Hauptschwierigkeit liegt nicht in seinem Tempus.[2]) Denn gleichviel ob man ἀνέχεσθε oder ἀνείχεσθε liest, immer ist darin der Ausdruck einer in Wirklichkeit nicht zutreffenden Folge-

[1]) Eigentümliche Auffassungen tragen noch vor: Kirberg, E., Die Toleranz der Kor. 1910: zu εἰ μέν fehle der Hauptsatz; καλ. ἀνειχ. stehe ohne Verbindung mit dem Vorhergehenden. „Wenn wirklich der kommende usw., was soll aus euch werden? Und mich ertrüget ihr . . .“ Ferner Reitzenstein a. a O. S. 186: Wenn ein beliebiger Ankömmling einen andern Jesus verkündet, wäre es recht, daß ihr das duldet? Noch besser sei es zu lesen: καλῶς ἂν εἴχετε = stünde es dann wohl um euch = wäre das nicht Untreue gegen Christus und Unheil für euch?

[2]) BD*r geben ἀνέχεσθε, das Indikativ, aber auch Imperativ sein könnte. Imperativ ist aber ausgeschlossen schon wegen der Irrealität des Vordersatzes sowie wegen des καλῶς und wegen des Anschlusses von 5 an 4. Der Indikativ hinwieder kann nicht fragend gemeint sein: denn dann wäre καλῶς ganz unerträglich und es müßte einfach heißen: ἀνέχεσθε = wollt ihr euch das gefallen lassen? Übrigens hat d und ebenso die übrigen Altlateiner sowie Pesch. auch Chrys. die Periode als Irrealis verstanden.

rung aus dem unwirklichen Fall des Vordersatzes enthalten. Das Präsens könnte stehen, weil die irrealen Konditionalperioden überhaupt sich in die Form einer reinen Setzung und Folgerung zu kleiden vermögen, indem sie dem Hörer oder Leser zutrauen, er werde ganz von selber wissen, daß die gesetzte Möglichkeit in Wirklichkeit nicht vorhanden ist. Zum Imperfektum andrerseits als dem Modus der Nichtwirklichkeit braucht auch im Hauptsatz *ἄν* nicht notwendig hinzuzutreten vgl. Gl 4, 15; Rm 7, 7; Jo 15, 22. 24; 19, 11, namentlich aber 8, 39 nach der Lesart von ℵ, B², D, L, T, und Hb 11, 15 wenigstens nach D [1]) vgl. Blaß-Debr 360. Die Hauptschwierigkeit liegt in anderer Hinsicht. Bestimmungslos wie *ἀνέχεσθαι* hier auftritt scheint es sich seine nähere Umgrenzung aus der Verwendung des gleichen Wortes in 11, 1 geben lassen zu müssen. Dann wäre also zu *καλῶς ἀνείχεσθε* ein *ἐμοῦ* zu ergänzen. Und doch ist das vollkommen ausgeschlossen, weil ohne jede Möglichkeit, in den Zusammenhang eingefügt zu werden. Ist also zu *ἀνείχεσθε* irgendwie das Objekt aus dem Zusammenhange von 4 selber zu ergänzen, so bleibt es doch auffallend, daß Pl diesen Wechsel des Objekts gegenüber 1 so wenig hervorgehoben hat, daß er *ἀνείχεσθε* formaliter überhaupt objektlos ließ. Es stimmt aber das damit zusammen, daß Pl überhaupt in 4 den Gegensatz zwischen sich und dem *ἐρχόμενος*, den er doch als einen höchst bedeutungsvollen setzt, insofern zugleich wieder unbetont gelassen hat, als er darauf verzichtete, zu *ἐκηρύξαμεν* ein *ἡμεῖς* oder zu *ἐλάβετε* ein *δι' ἡμῶν* usw. hinzuzusetzen. So wird hier der Gegensatz weniger ein solcher zwischen dem *ἐρχόμενος* in seiner Person und der Person des Pl, als vielmehr ein zeitlicher zwischen dem, was vordem verkündigt und empfangen ward, und dem, was jetzt (oder in Zukunft?) dargeboten wird. Was dann zu *ἀνείχεσθε* wirklich als Objekt hinzuzudenken ist, das hängt von der Auffassung von *ὁ ἐρχόμενος* ab und seiner Beziehung zu den *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* in 5. Man könnte *ἐρχόμενος* verstehen von jemandem, dessen Kommen nach K im Zeitpunkt, wo Pl schreibt, erst noch bevorsteht, mit dessen Ankunft also

---

[1]) Schmiedel hält auch aus sprachlichen Gründen die Annahme der Nichtwirklichkeit für ausgeschlossen, weil *ἄν* im Hauptsatze nur fehlen dürfe (beim Imperfektum), wenn er als notwendige oder unausbleibliche Folge der Bedingung erscheine, wenn er wirkliche Präteritalbedeutung habe und wenn im Nebensatze ein historisches Tempus stehe. Wenn nun Xen. An. 7, 6, 21 schreibt: *ᾐσχυνόμην, εἰ . . . ἐξηπατήθην*, so ist die logische Notwendigkeit der Folge gewiß keine stärkere als an unserer Stelle. Die zweite und dritte Forderung ist aber wohl zu starr. Übrigens stünde auch gar nichts im Wege, zu übersetzen: ihr hättet euch . . . fügsam gezeigt — nämlich in eurem bisher kund gewordenen Verhalten. Und schließlich zeigen die Varianten der Lesarten namentlich zu Jo 8, 39 doch wohl zum mindesten dies, daß ein Imperfektum ohne *ἄν* auch nach einem Präsens im Vordersatze nicht einfach sprachlich unmöglich war.

wohl auch die judaistischen Gegner des Pl im voraus geprunkt hätten, als ob mit ihm erst der eigentliche Träger der Christusautorität erscheine, dessen einstweilige Repräsentanten sie seien. Wie sich also jene Agitatoren tatsächlich auf (jerusalemische) Empfehlungsbriefe stützten 3, 1, so hätten sie nach jener Auffassung also sogar damit rechnen können und gerechnet, daß eine der großen Autoritäten der Muttergemeinde — etwa Kephas? — auf dem westlichen Missionsfelde erscheine. Die *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* wären in diesem Falle am einfachsten eben diese jerusalemischen Autoritäten selbst, und man müßte annehmen, Pl nenne sie so in Nachahmung einer Bezeichnung, durch welche die judaistischen Winkelprediger die Überlegenheit jener Apostel über den Apostolat des Pl auszusprechen pflegten. Zu *ἀνείχεσθε* wäre endlich in diesem Falle nicht aus *ἐρχόμενος* das Objekt zu nehmen, da dessen Kommen ja erst bevorstände, sondern es würde gebildet durch die Agitatoren und ihr prahlerisches Reden von dem, der da kommt. Nun trägt aber diese ganze Auslegungsweise zwar dem *ὁ ἐρχόμενος* Rechnung, aber im übrigen stößt sie doch auf ernste sprachliche und sachliche Bedenken: 1. Die Präsentia *κηρύσσει* und *λαμβάνετε* verweisen mit wesentlich zwingenderer Notwendigkeit auf ein gegenwärtig schon stattfindendes Geschehen, als *ὁ ἐρχόμενος* auf einen, dessen Kommen erst bevorsteht. Denn für jene Präsentia gibt es keinerlei andere Erklärung, *ὁ ἐρχόμενος* aber könnte stehen etwa von dem Standpunkt der Vergangenheit aus, in welche sich Pl mit *ἐκηρύξαμεν* und bis zu *ὑστερηκέναι* und *φανερώσαντες*, ja noch weiter fort in 7 ff. zurückversetzt, und würde also dann denjenigen (oder diejenigen vgl. zu 10, 7 S. 349) bezeichnen, welcher nach jener grundlegenden Epoche zur Gemeinde kommt, bzw. sich ihr aufdrängt; den Aorist vermiede aber dabei Pl, wiewohl es sich im Grunde um bereits gekommene handelt, weil ein *ὁ ἐλθών* nur auf eine (oder mehrere) bestimmte Persönlichkeiten bezogen werden könnte, während er doch (vgl. *εἰ* c. Ind.) den Fall als einen allgemeinen setzt, über dessen Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit er das Urteil dem Leser anheimgibt; eben aus diesem Streben nach möglichster Allgemeinheit dürfte wohl auch der Singular zu begreifen sein, der mit seinem Artikel generisch zu verstehen ist. 2. An irgendwelcher Berührung mit dem westlichen Missionsfeld kann es einem Manne wie Kephas allerdings nicht gefehlt haben, da er sich doch an die kleinasiatischen Gemeinden brieflich gewandt vgl. 1 Pt 1, 1 und ohne Zweifel auch Rom aufgesucht hat vgl. Zahn, Einl. 3 A. II S. 22 ff.: allein von diesen z. T. wesentlich später als II liegenden Tatsachen ist noch ein weiter Schritt zu der auch von allen anderen Erinnerungen der alten Christenheit weitab liegenden Annahme, Petrus (oder wer sonst) habe in der Zeit der vollen Tätigkeit des Pl das westliche Missionsfeld und

speziell gar auch Achaja bereist oder auch nur bereisen wollen und sich dabei als eine Art von Rivale des Pl gebrauchen lassen. 3. Wäre etwas derartiges auch nur von ferne im Spiele, so hätte Pl nicht umhin gekonnt, die Selbständigkeit seines Apostolats, die Beziehungen zwischen Petrus und ihm und wohl auch die in Gl 2 besprochene Vereinbarung auch in II zu erörtern. Demnach verstehen wir *ὁ ἐρχόμενος* als allgemeine Bezeichnung für alle, die nach Pl nach K kommen vgl. 1 Mo 42, 5, denken dabei an die Gruppe der agitatorischen Winkelprediger und beziehen dann natürlich auch *οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι* auf eben diese; Pl charakterisiert damit ironisch ihr ungemessenes, allen Vergleich mit Pl (10, 7 u. 14) ablehnendes Bewußtsein um ihre *ἐξουσία* (10, 8) gegenüber den Christusgemeinden. Mithin ist das erste, was Pl dem aus der einfältigen Richtung auf Christum ablenkenden verführerischen Einfluß der Agitatoren entgegenstellt, dies [11, 4 f.]. *Einmal nämlich den Fall gesetzt, daß der Späterkommende einen anderen Jesus verkündigt, den wir nicht verkündigt hätten, oder ihr einen anderen Geist empfangt, den ihr nicht empfangen hättet, oder ein anderes Evangelium, das ihr nicht bekommen hättet, dann würde eure Fügsamkeit allerdings lobenswert sein. Ich halte nämlich dafür, daß ich um nichts zurückgeblieben sei hinter den „Überaposteln“.* Zu *καλῶς* vgl. Gl 4, 17; 5, 7; I, 7, 37 f.; 14, 17; Phl 4, 14; 1 Tm 3, 4. 12 f.; 5, 17. Natürlich steckt in dem Ganzen selber Ironie; denn den „anderen Jesus“ oder den „anderen (weiteren, zweiten, verschiedenen) Geist“ bzw. das „andere Evangelium“ gibt es selbstverständlich nicht, und Pl will mit dem Ganzen nicht zugestehen, daß die Winkelprediger wirklich Geist vermitteln, Evangelium lehren, Jesum verkündigen, sondern vielmehr betonen, daß, nachdem der Gemeinde in K schon der wirkliche und ganze Jesus verkündigt war (I, 15, 1 ff.) und der wirkliche Geist des Herrn vermittelt und das eine wirkliche Evangelium in ihre Hände gelegt war, jene anderen trotz ihrer Großtuerei der Gemeinde nichts zu dem allen hinzu und also im Grunde überhaupt nichts zu gewähren vermögen. Das *γάρ* in 11, 5 aber erklärt sich als Begründung für die auf die drastische Ironie von 4 sich von selber und alsbald einstellende Vorstellung, daß das dort gesetzte ja nicht der Fall sei.

Zu weiterer und zweiter Gegenbemerkung leitet *δέ* über in 6 vgl. S. 367. Der Dativ der Beziehung *τῷ λόγῳ* gilt hier natürlich nicht auch vom brieflichen Wort (10, 11), sondern nur von der mündlichen Rede (10, 10) als dem Mittel, durch welches die in 11, 4 hervorgehobenen Inhalte übermittelt werden. Den Vorwurf, daß er darin über laienhafte Unbeholfenheit (vgl. über *ἰδιώτης* zu I, 14, 16 Bd. VII S. 420 f.) und also Eindruckslosigkeit (10, 10) nicht hinauskomme, nimmt Pl aus dem Munde der Gegner. Daß

diese dabei ihr Urteil auf eine Vergleichung des Pl mit Apollos aufgebaut hätten, ist höchst unwahrscheinlich, selbst wenn aus I, 1, 17 und 2, 3 zu entnehmen wäre, daß Apollos wirklich durch die formale Technik des Rhetors sich besonders hervorgetan habe. Denn einmal ist Apollos in II überhaupt aus dem Gesichtskreis des Lesers und dem Umkreis der Verhältnisse verschwunden, und andrerseits lag es den Judaisten gewiß fern, gerade den Apollos zu einer abschätzigen Bewertung des Pl auszunützen, da ja auch jenem die Merkmale fehlten, um deren Mangels willen sie den Pl hinter ihre eigene Person zurückstellten, der Zusammenhang mit Jerusalem und den dortigen Autoritäten. Vielmehr werden eben die Gegner, ohne gerade einen Vergleich zugrunde zu legen, wie auf allen anscheinenden Mangel bei Pl, so auch auf die (ob in der Gemeinde selber auch empfundene?) aller *ὑπεροχή* (I, 2, 1) entbehrende Art seines rednerischen Auftretens mäkelnd eingegangen sein. Der Begriff von *γνῶσις* wird hier bestimmt durch die Zusammengehörigkeit mit *λόγος* und durch die Anteilnahme an dem durch *εἰ δέ* angedeuteten Gegensatz von 11, 6 zu 11, 4f. Während die letztere Aussage nämlich die in der apostolischen Tätigkeit darzubietenden Inhalte betrifft, wendet sich 11, 6 folgerecht und an *λόγῳ* deutlich erkennbar zu der Art und Weise der Darbietung. *γνῶσις* steht demnach, genau wie 6, 6, wo es mit *ἁγνότης*, *μακροθυμία* usw. zusammengeordnet ist, von der im apostolischen Amtswerk sich bekundenden Einsicht, die das Handeln sachgemäß leitet vgl. S. 279. Die abrupte, das Verbum finitum verschmähende Art des Ausdrucks wird durch *φανερώσαντες*[1]) nicht nur nicht gemildert, sondern gesteigert. Vgl. dazu 5, 12; 6, 3. Beachtet man dazu, daß auch die Nennung des Objekts, als welches aus 6b *γνῶσιν* zu ergänzen ist, nicht für nötig erachtet wurde, so erhellt, daß der Verbalbegriff selber zurücktritt und alle neben ihm noch erforderlichen oder möglichen Bestimmungen verschwinden hinter dem auch durch seine Häufung so auffallenden *ἐν παντὶ ἐν πᾶσιν εἰς ὑμᾶς*. Das dem Pl so geläufige *ἐν παντί* vgl. 4, 8; 6, 4; 7, 16; 8, 7; 9, 8. 11; 11, 9 wird hier zu nehmen sein wie immer, also von „allem", worin überhaupt der näher zu bestimmende Begriff zu erscheinen vermag. Für *ἐν πᾶσιν* dann durch maskulinische Fassung oder sonstwie einen besonderen Inhalt zu gewinnen,

[1]) Die Variante *φανερωθέντες* bzw. *φανερωθείς* ist trotz ansehnlicher Bezeugung als eine (nach 5, 11 gebildete?) Erleichterung abzulehnen. Übrigens müßte natürlich auch zu *φανερωθέντες* die einheitliche Bestimmung aus dem so entschieden hervortretenden 7b entnommen werden: als einer, der in *γνῶσις* kein Laie ist; *ἐν παντί* würde also auch jetzt nicht eine Vielheit von Inhalten bezeichnen, als deren Besitzer Pl wäre kund geworden (vgl. die Konzession von 7a!), sondern eine Vielheit von Beziehungen, in welcher Pl als *γνῶσις*-Inhaber sich bekundet hätte, so zwar daß keine übrig bliebe, in der er es nicht getan hätte.

erweist sich als untunlich.[1]) Der Unterschied gegenüber *ἐν παντί* liegt vielmehr in der Verschiedenheit des Numerus. Jenes *πᾶν* benennt alles, was überhaupt als ein *φανεροῦν τὴν γνῶσιν* in Betracht zu kommen vermag (also eigentlich = in jedem hierher gehörigen Fall überhaupt, genau wie 4, 8; 6, 4; 7, 16; 8, 7; 9, 8. 11; 11, 9); das *πάντα* aber besagt, daß bei diesem jedesmaligen *φανεροῦν* es geschah in all den Beziehungen, in die es überhaupt und seiner Natur nach einzugehen vermag. Also [11, 6]: *Bin ich ferner auch ein Stümper in der Rede, so doch nicht in der Einsicht, sondern wir haben sie allemal bekundet in allen Dingen an euch.*

Das *ἤ* in 7 kann verstanden werden als Einführung einer dritten Gegenbemerkung neben 11, 4f. und 11, 6 oder als Übergang von dem allgemeinen Urteil in 6c zu einer seinem Umfang zugehörenden speziellen Tatsache. Wir möchten uns für das zweite entscheiden 1. weil sonst die Bezugnahme auf die Bekundung von *γνῶσις* doch gar zu wenig entwickelt würde; 2. weil 7ff. ja recht eigentlich ein die Art der Darbietungsarbeit betreffendes Moment bespricht; 3. und namentlich, weil gerade die Häufung *ἐν παντὶ . . . ἐν πᾶσιν* in 6c sich uns nur daraus zu erklären scheint, daß dem so allgemeinen Urteil eine Ausnahme gegenübergestellt werden solle, die doch in Wirklichkeit keine ist und als solche auch alsbald gekennzeichnet wird. Freilich wird das zu besprechende Verfahren durch *ἁμαρτίαν ἐποίησα* unter einen ganz besonders eigenartigen Gesichtspunkt, nämlich unter einen ethischen statt des mit 6 aufgegriffenen technischen gestellt. Zwar wenn *ἁμαρτία* sozusagen den Kunstfehler bezeichnete, wäre die Einheit der Betrachtungsweise alsbald hergestellt. Allein das hieße sich doch mit dem gesamten ntl Sprachgebrauch allzusehr in Widerspruch setzen. Bleibt also für *ἁμαρτία* die religiös-sittliche Bedeutung in Kraft, so fragt es sich, wie Pl dazu kommt, auch nur als eine Möglichkeit es anzudeuten, daß sein *δωρεὰν εὐαγγελίσασθαι* ihm als Sünde anzurechnen sei. Daß die agitatorischen Prediger in K sich nicht so zurückhaltend erwiesen wie Pl, erhellt aus 11, 20b und c vgl. vielleicht auch *καπηλεύειν τὸν λόγον* 2, 17. Daß sie

---

[1]) Mey.-Heinr. nimmt *ἐν πᾶσιν* = unter allen (= coram omnibus) sind wir offenbar geworden in der Richtung auf euch (= in welchem Verhältnis wir zu euch stehen). Dabei geht aber der Zusammenhang mit 7b ganz verloren. Und welche Bedeutung sollte gerade diese Hervorhebung innerhalb des ganzen Gedankengangs haben? — Hofmann übersetzte: nachdem wir unsre Erkenntnis in jeglichem an den Tag gelegt haben, haben sie wir euch gegenüber in allem an den Tag gelegt. Also Ergänzung eines *ἐφανερώσαμεν*. Aber abgesehen von der vollen Unwahrscheinlichkeit einer derartigen Ausdrucksweise (stünde doch gerade das die Zerlegung ermöglichende Wort nicht da!): auch hier läge in jener Unterscheidung ein dem ganzen Zusammenhang fremdes Moment.

dabei ihre Beanspruchung der Mittel der K begründeten auf die ihnen zustehende *ἐξουσία*, ist (vgl. auch 11, 12) schon nach dem allgemeinen Stande der Dinge wahrscheinlich. Von da aus ist aber noch immer ein ungeheuer weiter Schritt bis zu der Annahme, jene Gegner hätten dem Verzichte des Pl den Makel einer Sünde angehängt. Selbst zugegeben, daß sie es ihm als „unapostolische Niedrigkeit" (Mey.-Heinr.) zum Vorwurfe machten, so ist doch auch damit noch lange nicht der in *ἁμαρτία* steckende Gedanke erreicht. Wir verzichten also auf die Annahme, daß Pl den seiner Frage zugrunde liegenden Gedanken aus Vorwürfen der Gegner entnehme. Ebensowenig natürlich aus dem Munde der Gemeinde. Dann ist die Frage zu verstehen nach Art der Aussagesätze von 7, 2 vgl. S. 296 f.: diejenigen, welche das in 6c enthaltene Urteil bestreiten wollen, könnten das nur etwa unter der grotesken und törichten Voraussetzung tun, daß sie es dem Pl zur Sünde anrechnen, wenn er *δωρεὰν εὐαγγελίζεται*. Es liegt also in der Frage eine deductio ad absurdum für alle gegnerische Kritik, und das Drastische derselben wird verstärkt durch die in *ταπεινῶν* und *ὑψωθῆτε* steckende Antithese, die ja unmittelbar andeutet, wie ferne jemand von *ἁμαρτία* sein muß, der sich selbst erniedrigt, daß andere erhöht werden. Dabei erhellt aus dem Vergleich von *ταπεινοῦν* mit *ταπεινός* in 10, 1, daß die Gegner allerdings jenen Verzicht des Pl als ein Stück unrühmlicher, das Bewußtsein um mangelnde *ἐξουσία* verratender Niedrigkeit bekrittelten, einer Niedrigkeit, von der sie wohl sogar gesagt haben mögen, daß sie das Gottesevangelium (beachte die solenne, die Würde des Ursprungs hervorhebende Bezeichnung *τὸ τοῦ θεοῦ εὐαγγέλιον*) selber mit erniedrige. Aber Pl widerlegt diese Kritik, indem er sie (durch *ἁμαρτίαν ἐποίησα*) bis zu der letzten Konsequenz steigert, zu der sie schließlich kommen müßte, und diese Konsequenz als eine völlig törichte kennzeichnet, da doch alle jene Niedrigkeit nur darauf zielte, die *ὕψωσις* der K zu ermöglichen durch die Zueignung des aus dem Evangelium ihnen zufließenden Heils, und also von allem, was mit Fug und Recht Sünde heißt, himmelweit entfernt, ja gerade das Gegenteil ist. **[11, 7]**: *Oder habe ich mich gar versündigt, indem ich mich selber erniedrigte, damit ihr erhöhet würdet, weil* (*ὅτι* benennt den die Frage eventuell rechtfertigenden Grund) *ich umsonst das Gottesevangelium euch verkündigte?* Mochte eben für die Gegner in dem göttlichen Charakter der Botschaft ein Antrieb liegen, mit prahlender *ἐξουσία* hervorzutreten, für Pl war er gerade umgekehrt ein Motiv, das Höchste auch in Verzicht und Selbsterniedrigung zu leisten, um der Botschaft ja keinerlei Hemmung anzutun. So hat er also auch in dieser speziellen Hinsicht etwas von jener Einsicht bewiesen, die sein apostolisches Wirken überhaupt durchsetzt.

An der Art, wie Pl fortfahrt über diesen Gegenstand zu sprechen, ist charakteristisch die Verschiedenheit der Behandlung gegenüber der zwar anders orientierten, aber dem gleichen Gegenstand gewidmeten Erörterung in I, 9. Denn während dort ausschließlich der Hinweis darauf hervortritt, daß Pl durch Entsagung und durch eigene Erwerbsarbeit sich jenes δωρεάν ermöglicht habe, tritt in II, 11, 8 ff. an dessen Stelle der Hinweis auf die Unterstützung, die es dem Ap ermöglichte, so geschenkweise das Ev in K zu verbreiten [**11, 8 f.**]: *Andre Gemeinden habe ich beraubt, indem ich Sold nahm behufs des an euch zu leistenden Dienstes. und als ich bei euch war und in Mangel geriet, legte ich mich doch niemandem zur Last; denn was mir mangelte, das lieferten mir reichlich hinzu die aus Mazedonien gekommenen Brüder.*[1]) Offenbar liegt eben dem Pl besonders daran, die Eigenart seines Verhaltens gerade gegenüber K (vgl die Stellung von ἄλλας ἐκκλησίας an der Spitze!) zu betonen. Dabei hebt (mit einem gewissen Humor?) das ἐσύλησα sozusagen die Ungerechtigkeit des jene Besonderheit erst ermöglichenden „Ausziehens“ hervor. Mit zusammenfassendem καί spricht dann 9 b das Ergebnis aus [**11, 9 b**]: *Und in allem bewahrte ich mich so davor, euch beschwerlich zu werden, und werde mich bewahren.* Natürlich war eine Absicht, wie sie in τηρήσω steckt, unter allen Umständen Voraussetzung dafür, daß diese Geldsachen überhaupt erörtert werden konnten. Wie fest sie aber für Pl steht, sagt noch eigens die feierliche Versicherung von 10. Die Form derselben ist einzigartig, vergleicht sich aber am nächsten doch Rm 9, 1; danach aber darf ἔστιν ἀλήθεια Χριστοῦ ἐν ἐμοί nicht sowohl als Unterpfand für die Richtigkeit der nachfolgenden Aussage genommen werden (= so gewiß Christi Wahrheit in mir ist, so gewiß usw. = vergleichbar dem ζῇ ὁ θεός = so wahr Gott lebt), sondern es ist ein möglichst starker Ausdruck für den Begriff des Versicherns selber: die Tatsache, der die Versicherung gilt, bildet eine in ihm vorhandene Christuswahrheit, d. h. sie ist

---

[1]) Zu συλᾶν vgl. auch Aquila in 2 Mo 3, 22; LXX in Ep. Jer. 17; Leipz. Pap. 34, 8 u. 35, 11. — Zu ὀψώνιον Berl. Gr. Urk. 14, 111, 27; 69, 8; 621, 12 überall im Sinne von Lohn (auch Deißmann, Neue Bibelstudien S. 93 f.) bzw. Ox. Pap. IV, 731 sogar entsprechend unserem Trinkgeld. — Zu παρὼν πρὸς ὑμᾶς I, 2, 3; Gl 4, 18. 26; Kl 1, 6. — προς in προσανεπλήρωσαν verweist auf das früher empfangene, das inzwischen zur Neige gegangen war. — Zu den „anderen Gemeinden“ gehört wohl in erster Linie Philippi vgl. Phl 1, 5; 4, 15 ff. καταναρκᾶν, seiner Zusammensetzung nach eigentlich = auf jemanden herab oder ihm zum Schaden starr sein, als Aktivum nirgends wieder in der gesamten griechischen Literatur, im Passivum bei Hippokrates = ganz in Starrheit versetzt werden. Thdt. gibt es durch βαρύναι, d schreibt nemini honore (!oneri?) fui, g non gravis fui, Pesch. non oneravi, Ephr. nulli taedio fuimus, Cat. erklärt durch οὐκ ἠπόρησα οὐδὲ ἐξέλυσα τὴν ὑπομονήν. Oecum. durch οὐκ ἠμέλησα ἢ ῥᾳθυμότερον πρὸς τὸ κήρυγμα γέγονα.

unerschütterlich gewiß (wenngleich sie erst in der Zukunft sich verwirklicht) und diese Gewißheit hat Christum zu ihrem Grunde und Bürgen, sie nimmt teil an der Festigkeit, die Christus allem verleiht, womit er sich verbindet [11, 10]: *Es ist wirklich* (ἔστιν an der Spitze) *eine Christuswahrheit in mir, daß dieser Ruhm nicht wird verstopft werden in der Richtung auf mich in dem Gebiete von Achaja.*[1]) Die Auffassung, εἰς ἐμέ bedeute: in mich hinein scil. gestopft und so zum Schweigen gebracht werden, verträgt sich nicht mit dem Gebrauch von φράσσειν, wonach es nicht dasjenige zum Objekt hat, was in etwas anderes hinein- oder auf dasselbe draufgestopft wird, sondern das, was durch Verstopfung usw. von anderen abgeschlossen wird, so daß es in seiner Bewegung gehindert oder unzugänglich ist. Dann gehört also εἰς ἐμέ zu καύχησις und besagt, daß die καύχησις als eine auf Pl hin in Bewegung befindliche, also nicht als von ihm ausgehende, sondern als ihm zuteil werdende gedacht ist. Das Subjekt des καυχᾶσθαι ist also auch nicht Pl, sondern, wenn es aus seiner Unbestimmtheit herausgeholt werden soll, die, die in der Lage sind, solches von Pl zu rühmen, also die achajischen Christen. Die Zuversicht, die Pl in sich trägt, geht also darauf, daß in diesem Gebiete niemals, weder jetzt noch später, den Gemeinden wird die Möglichkeit verstopft werden können, von Pl zu rühmen, er sei ihnen niemals beschwerlich gewesen. Geht daraus hervor, daß es Leute gab, welche darauf hinarbeiteten, jenen Ruhm abzudämmen, so ist das für das Verständnis des in 12 Folgenden von Bedeutung. Zunächst aber lehnt Pl eine falsche Vorstellung über die möglichen Gründe einer solchen Vorsicht ab [11, 11]: *Warum? Weil ich euch nicht liebe? Das weiß Gott.* Da sich Pl von dem τηρήσω in 9 an im Blick auf das bewegt, was f o r t a n geschehen soll, und da das in diesem Falle nicht heißt: nach Umfluß der Gegenwart, sondern selbstverständlich mit Einschluß der Gegenwart im Gegensatz zu der durch ἐτήρησα angezogenen Vergangenheit, so kann in 12 nicht das ποιήσω dem ποιῶ als Hauptsatz zu deutlicher Markierung des Zeitunterschieds gegenübergestellt sein (= was ich scil. jetzt tue, das werde ich auch tun), sondern ποιῶ καὶ ποιήσω umfassen in Zusammengehörigkeit diese der Vergangenheit gegenüber jetzt und später folgende Zeit, und das ἵνα hängt von einem nach dem relativischen Vordersatz zu ergänzenden ποιῶ ab [11, 12]: *Was ich vielmehr* (korrigierendes δέ) *tue und tun werde, das tue ich, um den Stützpunkt der Leute zu zerstören, die gern einen Stützpunkt*

[1]) φράσσειν in LXX mit mancherlei Objekten, nämlich χειμάρρους, θάλασσαν, πηγήν, φάραγγα Ju 16, 3; Hiob 38, 8; Spr 25, 26; Sach 14, 5. abdämmen und dadurch absperren oder verstopfen, ὦτα verstopfen Spr 21, 13, ὁδόν Ho 2, 6 versperren, θιμωνίαν umstecken mit etwas Cant. 7, 3, ὅραμα verschließen = geheimhalten Dan. LXX 8, 26.

möchten, um in dem, worin sie sich rühmen, erfunden zu werden gerade wie wir. Wie sehr die Deutungen dieses Ausspruches auseinanderzugehen vermögen, zeigt die Tatsache, daß von der ältesten bis in unsere Zeit herein die einen Ausleger aus ihm entnehmen, die Gegner des Pl hätten Sold von den K genommen, die anderen aber eben dies verneinen; daß man ferner das zweite *ἵνα* bald dem *ἀφορμὴν θελόντων*, bald dem *ἐκκόψω* untergeordnet hat und also bald die Gegner, bald den Pl als Subjekt der auf das *εὑρεθῶσιν* usw. gerichteten Absicht verstand. Letzteres läßt sich aber nicht wirklich durchführen; es spricht dagegen zunächst der Wechsel des Subjekts zwischen *ἐκκόψω* und *εὑρεθῶσιν;* ferner die Notwendigkeit dem Begriff *ἀφορμή* irgendeinen näheren Inhalt zu geben, den es doch nur in dem zweiten *ἵνα*-Satz zu finden vermag; endlich und vor allem die Unwahrscheinlichkeit, daß Pl solle erklärt haben, seine Absicht gehe darauf, seine Gegner, sei es in allgemeiner, sei es in spezieller Hinsicht, als ihm gleichgeartet erfinden zu lassen. Also sind es die Gegner, denen die Absicht zugeschrieben wird: *ἵνα . . . εὑρεθῶσιν καθὼς καὶ ἡμεῖς.* Eine bedeutende Schwierigkeit liegt dann freilich darin, daß, wie aus dem allgemeinen Gang der Erörterung bereits hervorgegangen ist, die Gegner es dem Pl als erniedrigend oder als einen Akt verdächtiger Selbsterniedrigung zurechneten, wenn er auf jenes *ὀψώνιον* verzichtete, und daß nun eben diese Gegner es sollen darauf abgesehen haben, dem Pl gleich erfunden zu werden. Denn daß der abgekürzte Komparativsatz *καθὼς καὶ ἡμεῖς* die Stelle einer prädikativen Ergänzung zu *εὑρεθῶσιν* im Sinne von „uns gleich erfunden werden" vertritt, ist klar, weil *εὑρεθῶσιν* eine solche Ergänzung notwendig braucht, der Relativsatz *ἐν ᾧ* usw. aber nicht die Stelle eines P r ä d i k a t s, sondern nur die einer a d v e r b i a l e n Näherbestimmung zum Verbum zu vertreten vermag. Viel eher als solch eine seltsame Ausdrucksweise möchte man daher die umgekehrte Form der Aussage erwarten: damit ich erfunden werde wie sie, nämlich wir beide als auf *ὀψώνια* bedachte, indem ich aufhöre, jenen Verzicht zu üben. Auch in anderer Beziehung noch haftet dem Ausdruck ein gewisser Widerspruch an. *ἐκκόψω* setzt nämlich nach der Natur der darin liegenden Metapher (= heraushauen) die *ἀφορμή* (vgl. dazu S. 249) als eine schon vorhandene voraus, während sie doch durch *θελόντων* als eine erst erstrebte gekennzeichnet wird. (Zum sächlichen Akkusativobjekt bei *θέλειν* vgl. B. G. U. IV, 1141, 25: *τὴν φιλίαν σου θέλων*). Zur Aufhellung dieser Schwierigkeiten des Ausdrucks muß man sich zunächst der in 12 angedeuteten Tatsache erinnern, daß es Leute gab, die darnach strebten, daß dem Pl der ihm aus seinem Verzicht erwachsende Ruhm versperrt werde, indem sie diesen Verzicht als Anzeichen eines Bewußtseins um eigene Niedrigkeit bekrittelten

und so den Pl reizten, zum Gegenteil überzugehen. Pl führt dieses Verhalten auf das Streben der Gegner zurück, ἵνα . . . εὑρεθῶσιν . . . Sollte hier unter dem ἐν ᾧ καυχῶνται direkt der Empfang von ὀψώνιον gemeint sein, so wäre die oben angedeutete Seltsamkeit des A u s d r u c k s statt eines „damit wir wie sie erfunden werden“ unerträglich; es wäre aber auch der G e d a n k e widersinnig, da doch die Gegner den Empfang des ὀψώνιον als einen Erweis apostolischer ἐξουσία betrachteten und also sicher nicht gerade darauf es absahen, den Pl zu gleichem Erweis zu verlocken. Vielmehr wird sich ἐν ᾧ καυχῶνται auf die apostolische Würde überhaupt beziehen (vgl., mit welchem Nachdruck alsbald in 13 die Beziehung auf den Apostelnamen einsetzt), und das Streben der Gegner geht also darauf, alles zu beseitigen, worin sie etwa dem unbestochenen Urteil doch hinter Pl zurückzustehen scheinen konnten, und es so dahin zu bringen, daß sie erfunden werden (für den prüfenden und vergleichenden Blick) wie er. Das konnten sie in Hinsicht auf die Geldfrage so versuchen, daß sie die Selbstlosigkeit des Pl als Zeichen mangelnder apostolischer Echtheit und Würde hinstellten, in anderen Beziehungen aber dadurch, daß sie seine Einsicht und seine Predigttätigkeit bekrittelten und umgekehrt ihre Würde und Geltung in den Vordergrund schoben. Die ἀφορμή ist zunächst alles und jedes, was für derartige Prahlerei den Gegnern zur Unterlage dient. Sofern sie dann jenes καυχᾶσθαι üben, machen sie von schon v o r h a n d e n e r ἀφορμή Gebrauch, und Pl kann ganz wohl erklären, daß er diese ἐκκόπτειν will. Sofern sie aber in der vorliegenden s p e z i e l l e n Beziehung erst noch auf eine bestimmte Unterlage hinarbeiten, können sie als θ έ λ ο ν τ ε ς ἀφορμήν bezeichnet werden.

Man wird sagen, daß eine solche Auslegung den Gegnern ein Verfahren imputiere, das den Vorwurf abgefeimtester Heuchelei verdiene. Aber das ist gerade ein Beweis für ihre Richtigkeit; denn nichts anderes als einen unerhörten Betrug gibt 13—15 den Gegnern schuld in einem Urteil, in welchem der Hinweis von 11, 3 zu seiner vollsten und unerbittlichsten Schärfe entwickelt wird. γάρ begründet dabei die von Pl in 12 ausgesprochene Energie seiner Absichten (ἐκκόπτειν!). Subjekt ist natürlich οἱ τοιοῦτοι für sich. Das Prädikat ψευδαπόστολοι ist aber nicht bloß durch das ja schon ferner liegende ὑπερλίαν ἀπόστολοι von 11, 5, sondern durch das ἐν ᾧ καυχῶνται in 11, 12 unmittelbar vorbereitet; denn für jeden kor Leser ergänzte sich aus seiner Kenntnis der Tatsachen von selber dazu die nähere Bestimmung, daß sie sich rühmten, die eigentlichen Apostel Christi zu sein oder zu ihnen zu gehören. Aber was sie sich nennen, das heißen sie nur vermöge einer Lüge. Demgemäß meint auch δόλιοι nicht bloß ein listiges Wesen im gewöhnlichen Sinne des Worts, sondern

den großen Betrug, wodurch sie sich in ihrer Arbeitstätigkeit für etwas ausgeben, was sie nicht sind, nämlich Apostel Christi, und das verdecken, was sie eigentlich sind, nämlich Zerstörer der Gemeinde. Mit 14f. erreicht diese Charakteristik ihren Höhepunkt. Das Präsens *μετασχηματίζεται* klingt dabei nicht so, als ob Pl einen einzelnen bestimmten Vorfall meine, sondern ein immer wiederkehrendes Verfahren des Teufels.[1]) Er übt es dadurch, daß er seine Einflüsterungen und Verführungen mit leichten, ideal oder harmlos erscheinenden Beweggründen umkleidet, ja vielleicht sogar sie mit göttlichem Ansehen zu verbrämen weiß, als ob Gott sie durch einen Lichtengel den Menschen zusende. Diesem „teuflichen" Verfahren ist die Verschmitztheit der Gegner des Pl verwandt; dem Teufel selber und seinen Absichten leisten sie damit Vorschub. Darum heißen sie seine Diener. Als Gerechtigkeitsdiener (Gen. der näheren Bestimmung) aber treten sie auf, indem sie sich den Anschein geben, als verträten sie eine, bzw. die eine große gerechte Sache, um deren Vollzug es sich im apostolischen Wirken handelt; in Wirklichkeit sind sie doch, indem sie dem berufenen Apostel Christi in den Weg treten, Werkzeuge der Gotte und Christo feindlichen Macht. Pl nun durchschaut sie; aber vor der Gemeinde konnten sie wenigstens bisher ihr wahres Wesen verdecken; sie ist es also, über die der in jener Verkleidung enthaltene Trug ergeht. Also [**11, 13—15**]: *Denn solche Leute sind Pseudoapostel, trügerische Arbeiter, Leute, die sich umformen zu Aposteln Christi. Und das ist kein Wunder, denn der Satan selbst formt sich ja um in einen Lichtengel. Also ist es nichts besonderes, wenn auch seine Diener sich umformen als Diener der Gerechtigkeit. Ihr Ende aber wird ihren Werken entsprechen.*

b) Widersinniger Ruhm über berufliche Bedrängnis 11, 16—33.

Noch ist in dem Bisherigen nicht entwickelt, inwiefern Pl den K zumute, sich *ἀφροσύνη* von ihm gefallen zu lassen. Insofern bildet 11, 2—15 ein Vorspiel, dem die Durchführung des Themas erst noch zu folgen hat. Sie beginnt jetzt mit einer energischen Wiederholung des ursprünglich angeschlagenen Tons. *πάλιν* führt demgemäß nicht einen zweiten Beweis der apostolischen *ἀφροσύνη* ein, sondern greift auf die in 11, 1 ausgesprochene Bitte zurück.

[1]) Individuell entwickelt und auf ein bestimmtes Ereignis bezogen ist die Vorstellung in Vita Ad. et Ev 9 bzw. Apoc. Mos. § 17, wo Satan behufs Verführung des Weibes Engelsgestalt annimmt. Die rabbinische Literatur weiß viel von allerlei Verkleidungen Satans zu erzählen, doch nicht eben von solchen in Engelsgestalt, vgl. Weber § 54.

Zwar hat Pl dort nicht wirklich schon den Wunsch ausgesprochen, es möge ihn niemand für einen Toren erachten. Aber er nimmt mit 11, 16 doch den allgemeinen Gedanken von 11, 1 auf, ja mehr noch: indem er jetzt zuerst den Argwohn der ἀφροσύνη ablehnt, dann aber doch bittet, ihn auch als ἄφρων hinzunehmen, stellt er in der Tat die beiden ersten Sätze, die er jetzt spricht, in ein ähnliches inneres Verhältnis zueinander, wie es zwischen 1 a und 1 b besteht vgl. S. 361 f.; dort hatte ja der erste Wunsch nur mit der Möglichkeit der ἀφροσύνη gerechnet, der zweite aber dann doch bestimmt um Toleranz für sie gebeten. εἰ δὲ μήγε steht, wie wenn nicht ein negativer, sondern ein positiver Satz voranginge, um für den Fall der Nichterfüllung einen neuen Wunsch einzuleiten vgl. Mt 9, 17. κἂν ὡς ἄφρονα bildet einen abgekürzten Bedingungssatz: auch wenn ihr mich als einen ἄφρων scil. aufnehmen müßt, nehmt mich auf. Im Deutschen = eben, halt, wenigstens. Vgl. Leipz. Pap. I, 110, 12: κἂν διὸ λόγου μοι πέμψε = schicke mir (Botschaft), auch wenn es nur mit einem Wort geschieht = schreibe mir eben oder wenigstens mit einem Worte. Die Parallele zwischen dem μικρόν τι in 11, 1 und dem in 11, 16 zeigt, worin die ἀφροσύνη besteht, nämlich im καυχᾶσθαι. Das κἀγώ deutet auf die im καυχᾶσθαι unermüdlichen Gegner. Ihrem Beispiel folgt Pl freilich nur mit deutlich ausgesprochenem Widerstreben. Ist er sich doch nach 17 deutlich bewußt, in dem Reden dessen, was er jetzt reden will, nicht κατὰ κύριον zu reden, d. h. nicht gemäß der durch das Dasein des κύριος und seine Beziehung zu ihm gegebenen Norm der Betrachtung aller Dinge, sondern in einer Torheit, die jenen Gottes-Maßstab der Wahrheit und Klarheit außer acht läßt. Warum er nun sein Reden so abfällig beurteilt, das erklärt zunächst der nachdrucksvolle Hinweis am Schlusse von 17. ὑπόστασις entweder = Zuversicht vgl, 9, 4, oder, da die Bedeutung: Stoff der Behandlung, Gegenstand zu unsicher ist, = Vorsatz vgl. Diod. 16, 32. Da der ganze Ton offenbar auf καυχήσεως fallen soll, wie denn auch in 16 καυχήσομαι die Endstellung hat, so wird es richtiger sein, ὑπόστασις im Sinne der zweiten Bedeutung zu nehmen. Denn sie läßt mit ihrem rein formalen Charakter, vermöge dessen sie dem Begriff καυχήσεως kein verstärkendes Moment hinzufügt, diesem allen Nachdruck. In der Bedeutung Zuversicht dagegen würde umgekehrt der logische Nachdruck auf dieses neue Gedankenmoment zu liegen kommen und καυχήσεως, im Widerspruch auch zu der Konzentration von 20 um den gleichen Begriff, nur als Anhängsel zu ὑποστάσει erscheinen. Also weil es sich um ein καυχᾶσθαι handelt, darum ist zunächst das Urteil begründet, sein Reden sei ἀφροσύνη. Freilich könnte man fragen, warum denn Pl sich überhaupt auf ein solches unsinniges Tun einlasse. Darauf ant-

wortet in kräftig satirischem Ton 18. Er tut es nicht aus eigenem Antrieb, er folgt bloß einem von Vielen — Allzuvielen — gegebenen Beispiel. „Mit den Wölfen muß man heulen“, auch wenn man sich des Unsinns bewußt ist, der darin steckt, ja deutlich sieht, daß das, was man tut, verwerflich ist. Auch letzteres nämlich ist hier der Fall. Die Vielen, die sich rühmen, rühmen sich „nach Fleisch“, nehmen also die Betrachtungsweisen, Strebungen, Wertmaßstäbe des Nichtig-Sündlichen und Äußerlich-Ungöttlichen zur Richtschnur und suchen demgemäß auch in fleischlichen Dingen den Gegenstand ihrer Prahlerei. Also [**11, 16—18**]: *Noch einmal sage ich, man möge nicht wähnen, ich sei vernunftlos. Wenn doch, so nehmt eben auch als Vernunftlosen eventuell mich hin, damit auch ich ein bischen mich rühme. Was ich rede, das rede ich nicht in herrngemäßer Weise, sondern wie in Vernunftlosigkeit, in diesem Vorsatz des Rühmens. Da viele sich rühmen in fleischesgemäßer Weise, so will auch ich es tun.* Also ein *καυχᾶσθει ἐν ἀφροσύνῃ* ist beabsichtigt und angekündigt. Daß nun und warum Pl das gerade und ungescheut den K zumuten kann und will und es so offen vor ihnen qualifizieren kann, das besagt (begründendes *γάρ*) v. 19f., freilich mit bitterer Ironie über die falsche Duldsamkeit der Gemeinde gegenüber Lehrern, die Pl selbst bereits als Satansdiener durchschaut hat und die (unter der Maske ihrer sonderlichen Autorität) der Gemeinde innerlich und äußerlich Unerlaubtes antun. Am besten wird es dabei sein, das erste *ἀνέχεσθε* als Imperativ zu nehmen. Sollte es nämlich Indikativ sein, so würde Pl seinen Vorsatz *καυχήσομαι* anscheinend begründen durch den Ausdruck der T a t s a c h e, daß die K sich die Unvernünftigen gern gefallen lassen. Das wäre dann auf ihre Passivität gegenüber den Agitatoren zu beziehen. Aber wenn bereits 19 solche Beziehungen in sich trüge, dann bildete 20 bloß eine Wiederholung und Erweiterung von 19 und da wäre ein *γάρ* wenig an seinem Platze. Auch geht es kaum an, die Gegner mit in den generalisierenden Plural *ἀφρόνων* hineinzubeziehen, da sie offenbar unter eine ganz andere Kategorie gehören und Pl auch weder vorher noch nachher irgendwie ihr Verhalten unter den Begriff *ἀφροσύνῃ* mitbefaßt. Auch die durch die Voranstellung gegebene Betonung des *ἡδέως* kommt bei imperativischer Fassung deutlicher zur Geltung. [**11, 19f.**]: *Gerne nämlich laßt euch, die ihr vernünftig seid, die Unvernünftigen gefallen. Ihr laßt es euch ja gefallen, wenn man euch unterjocht, wenn man euch auffrißt, wenn man euch einfängt, wenn man sich überhebt, wenn man euch ins Angesicht schlägt.*[1]) Das *γάρ* in 19 schließt demgemäß nicht bloß 19, sondern das ganze aus 19 und

[1]) Zu *ἡδέως ἀνέχεσθαι* vgl. das witzig-satirisch gemeinte *εὖ ἀνέχομαι* in Amhorst Pap. I, 3a II, 14.

20 bestehende Gedankengefüge an 18 an. φρόνιμοι ὄντες benennt in starker Ironie den Zustand, der das erbetene ἀνέχεσθαι überhaupt ermöglicht: kluge Leute können sich auch einmal in verrückte finden, umgekehrt aber nicht. Das γάρ in 20 aber begründet den Wunsch von 19 durch steigernden Hinweis auf die viel größere Duldsamkeit, die die K bewähren gegenüber dem gänzlich unerlaubten und unwürdigen Verhalten der Gegner. Diese knechten sie, indem sie falsche Autoritäten der Gemeinde aufzudrängen suchen; sie verzehren sie, indem sie offenbar auf reichliche Gaben erpicht sind; sie fangen sie ein (der Begriff nach 12, 16 zu bestimmen, vgl. auch 2, 17; 4, 2; Rm 16, 18), indem sie auf listige Weise sich bei ihnen Geltung zu verschaffen suchen; sie erheben sich über die Gemeinde, ja schlagen sie ins Angesicht, indem sie als die eigentlichen Christusleute den bisherigen, durch Pl vermittelten Zusammenhang der Gemeinde mit Christus als einen noch nicht voll zureichenden erklären und also die Gemeinde in dem, was ihr ein hohes und höchstes Gut sein darf und durch dessen Verletzung sie schimpflich betroffen wird, entehren — alles das schließlich doch im Zusammenhang mit dem von ihnen geübten καυχᾶσθαι κατὰ σάρκα.

Für die Einfügung von 21 ist zu beachten: 1., daß durch die ausdrückliche Nennung des Subjekts ἡμεῖς ein Gegensatz gegen solche angedeutet wird, welche nicht ἀσθενεῖς sind oder waren; 2. daß ἠσθενήκαμεν an den in 10, 10 berührten Vorwurf gegen Pl erinnert. Freilich wird man nun doch nicht einfach übersetzen dürfen = in (zur) Unehre scil. für mich (uns) sage ich, daß wir schwach gewesen sind, nämlich kein ähnlich gewalttätiges Verfahren beobachtet haben wie jene. Denn ὡςότι als deklarative Conjunktion zu fassen ist wahrscheinlich überhaupt gegen seine Natur vgl. S. 265 zu 5, 19; ferner und vor allem sind bei Pl die dem κατὰ ἀτιμίαν λέγω ähnlichen, so häufig vorkommenden Sätzchen immer dazu bestimmt, der sei es vorausgegangenen, sei es nachfolgenden Aussage ihren Charakter, Absicht, Modalität zu bestimmen; nicht aber verbindet Pl mit ihnen einen dem λέγω unterzuordnenden Deklarativsatz. Vgl. Rm 3, 5; 6, 19; I, 6, 5; 9, 8; 10, 15; 15, 34. 51; II, 6, 13; 7, 3; 8, 8; 11, 16. 21b; Gl 1, 9; 3, 15; Phl 4, 11; auch I, 7, 6. 35; Gl 3, 17. Demnach ist auch hier ὡςότι kausal zu verstehen, wobei ὡς die Stelle eines Komparativsatzes vertritt. Ist also ὡςότι usw. nicht Gegenstand, sondern Grund des ausgesprochenen Urteils, so natürlich nicht bloß für das λέγειν überhaupt, sondern es umfaßt das κατὰ ἀτιμίαν mit. κατά usw. bezeichnet dabei das Reden als eines, in welchem Verunehrung und nicht Hervorhebung von Ehrenvollem die Norm bildet, die der Aussage ihre Gestalt verleiht. Was dann als eine Aussage κατὰ ἀτιμίαν charakterisiert und durch ὡςότι als

solche begründet werden soll, das muß im Vorausgehenden enthalten sein. Folglich ergibt sich das Verständnis: Pl hat soeben mit Berufung auf seine *ἀφροσύνη* und noch dazu mit Hinweis auf die von den K den gewalttätigen Rivalen gegenüber geübte Duldsamkeit Gehör für sich gefordert. Darin liegt eine Unehre, die er sich selber antut. Er tut sie sich aber an, weil er (und die mit ihm) ja schwach gewesen und geworden sind, d. h., wie er es mit scharfer Satire in Anlehnung an die Vorwürfe der Gegner nennt, weil er kein Verfahren geübt hat, durch welches er eine so gewalttätige Einflußnahme vollzöge, wie er sie soeben von den Gegnern ausgesagt hat [**11, 21 a**]: *In Verunehrung sage ich das, wie* (scil. ich reden muß) *weil wir schwach gewesen sind.*[1]) Er kehrt aber auch alsbald die Sache aus ihrem mit Ironie herausgehobenen Scheinbestand um in ihre wahre Gestalt [**11, 21 b**]: *Darin aber, worin einer dreist auftritt, darin kann — ich rede in Unvernunft — auch ich dreist auftreten.* Damit ist endlich Pl bei dem *καυχᾶσθαι* angelangt, das er angekündigt hat. Es ist aber wirklich zunächst ein *καυχᾶσθαι κατὰ σάρκα* im prägnantesten Sinne, *οὐ κατὰ κύριον*, das er beginnt, sofern er fleischlich handelt nicht bloß durch ein *καυχᾶσθαι* überhaupt, sondern dadurch, daß er fleischliche Beziehungen rühmend hervorhebt, die doch für die Zugehörigkeit zu Christus völlig wertlos sind vgl. Gl 2, 15; 3, 7; 4, 25; 5, 6; 6, 15; I, 7, 19; Rm 3, 25. 28; 4, 10 f.; Phl 3, 5 ff. *Ἑβραῖος* kann den Juden nach Nationalität und Rasse vom Nichtjuden unterscheiden; es kann aber auch innerhalb des Judentums den im Gebrauch der hebräischen bzw. aramäischen Sprache aufgewachsenen und insofern den nationalen Charakter noch schärfer ausprägenden Juden von dem griechisch sprechenden Juden der Diaspora (Hellenisten) unterscheiden vgl. Zahn, Einl. 3 A. II S. 114 und 121.[2]) Da erst bei der Annahme der zweiten Bedeutung sich das *Ἑβραῖοι* von den folgenden Prädikaten abgrenzt und da auch Phl 3, 5 in ähnlichem Gedankengang *Ἑβραῖος* den engeren Umfang hat, so ist *Ἑβραῖος* also als Bezeichnung des Juden zu verstehen, welcher die jüdische Volkssprache noch nicht gegen den Gebrauch der westlichen Kultursprache ausgetauscht hat. *Ἰσραηλείτης* heißt der Jude als Glied des heilsgeschichtlichen Volkes vgl. Rm 9, 4; 11, 1 (welches freilich doch bloß ein *Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα* ist, sofern es ja nur durch den Fortpflanzungs-

---

[1]) Ohne Veränderung für den Sinn geben ℵB . . . *ἠσθενήκαμεν*. DGKLMP *ἠσθενήσαμεν*.

[2]) Vgl. auch Zahn, Zur Lebengeschichte des Apostels Paulus (N. K. Z. 1904, S. 23 ff.). Z. führt hier gegen Mommsen den erneuten Nachweis, daß Pl zwar in Tarsus geboren sei, aber von jüdisch redenden Eltern, die aus Gischala in Palästina stammten und i. J. 4 v. Chr. als Kriegsgefangene weggeführt wurden.

zusammenhang existiert 1, 10, 18): *σπέρμα Ἀβραάμ* als leiblicher Nachkomme des zum Empfänger der grundlegenden Verheißung und zum Vermittler des aus ihr fließenden Segens berufenen Patriarchen. Rühmen sich die Gegner dieser Beziehungen, so gibt ihnen das doch kein Vorrecht vor Pl; denn er steht ihnen darin gleich [**11, 22**]: *Sie sind Hebräer? Ich auch! Sie sind Israeliten? Ich auch! Sie sind Abrahamssame? Ich auch!* Gehen sie dann noch weiter und berühmen sich, Diener Christi zu sein, dann wird ihr Ruhm vollends zuschanden. Denn [**11, 23a**]: *Sie sind Diener Christi? Als Wahnsinniger rede ich, ich bin es mehr.* *ὑπέρ*, hier adverbial gebraucht, kann nicht besagen wollen, daß Pl mehr sei als ein Diener Christi; wie vielmehr in 22 die vergleichende bzw. gleichordnende Kraft des *καί* vor *ἐγώ* sich immer auf die rivalisierenden Gegner bezog, so mißt auch das *ὑπέρ* die *διακονία* des Pl an der von diesen betätigten. Nicht zu übersehen ist aber die Steigerung von *ἀφροσύνη* in 21 zu *παραφρονῶν* in 23. Letzteres muß dabei (nach dem schon eben S. 381 entwickelten Sprachgebrauch) als Charakteristik des der Aussage und zwar hier der nachfolgenden Aussage ihren besonderen Stempel verleihenden Momentes betrachtet werden. Als solches tritt eben das *ὑπέρ* und die nähere Ausführung desselben in 23ff. hervor. Die *ἀφροσύνη* also lag darin, daß Pl sich anschickte, aus Dingen, die nichtig sind, ein *τολμᾶν* abzuleiten. Sie wird nun zur *παραφροσύνη*, wenn Pl darangeht, sich mit seinen Gegnern, den Teufelsdienern 11, 15, unter dem Gesichtspunkt der *διακονία Χριστοῦ* zu vergleichen, und wenn er dabei solche Dinge zum Nachweis seiner Vorzüge benutzt, wie sie nun aufgezählt werden. Das zweimalige *περισσοτέρως* wird dabei wohl zu seinem Präpositionalausdruck in das gleiche Verhältnis zu stellen sein wie *ὑπερβαλλόντως* bzw. *πολλάκις*. Das letzte dient aber augenscheinlich dazu, die Vielzahl der *θάνατοι* hervorzuheben, nicht in dem Sinne, daß Pl öfters und die Gegner nur selten in Todesgefahr gewesen seien, sondern in dem Sinne, daß er in häufige Todesgefahr geriet, während doch die Gegner garnichts derartiges zu spüren bekommen. Demnach wird auch *περισσοτέρως* nicht auf eine Vergleichung mit den Gegnern angelegt sein, als ob diese auch, nur nicht so stark, in Mühen oder in Schlägen gewesen wären; vielmehr hat es allgemeinen oder superlativischen Charakter vgl. 7, 15, und Pl will mit seinen raschen Aufzählungen die Fülle der von ihm in Voll- und Übermaß getragenen Mühen angeben, die ihn berechtigen, wenn er *παραφρονῶν* reden will, sich in höherem Grade einen Diener Christi zu nennen als jene es sind, die sich solche Erfahrungen wohl vom Halse zu halten wußten. Also [**11, 23b—27**]: *In Mühen über die Maßen, in Schlägen über die Maßen, in Gefangenschaften im Überschwang, in Todesnöten oftmals; von Juden bekam ich fünfmal 40—1 Streiche,*

dreimal wurde ich mit Ruten geschlagen (AG 16, 22), *einmal gesteinigt* (AG 14, 19), *dreimal erlitt ich Schiffbruch, einen Tag und eine Nacht lang trieb ich auf dem tiefen Meer; in Wanderungen vielfach, in Gefahren auf Flüssen, Gefahren unter Räubern, Gefahren seitens meiner Nation, Gefahren seitens der Heiden, Gefahren in der Stadt, Gefahren in der Einsamkeit, Gefahren auf dem Meere, Gefahren unter falschen Brüdern, in Mühe und Plage, in durchwachten Nächten vielfältig, in Hunger und Durst, in Fasten vielfältig, in Frost und Blöße.* [1])

An 11, 28 bleibt unter allen Umständen auffallend das Asyndeton, womit hier in veränderter Konstruktion ein zugleich inhaltlich andersartig bestimmtes schließendes Glied an das Ganze angefügt wird. Seine Härte bliebe ungemildert und angesichts des lebendigen Flusses der Rede auch unbegreiflich, wenn nicht die Unterbrechung der Aufzählung durch *χωρὶς τῶν παρεκτός* angedeutet wäre. Eben in diesem stilistischen Sachverhalt liegt denn auch der zwingendste Grund dafür, daß wenigstens dieses *χωρὶς τῶν παρεκτός* als überleitendes Zwischenglied und also *τὰ παρεκ-*

---

[1]) Vielleicht ist die Reihenfolge im 2. und 3. Glied der ganzen Aufzählung abzuändern nach BDd vulg. Orig. u. ath.: *ἐν φυλακαῖς περισσοτέρως (περισσευόντως, ὑπερβαλλόντως) ἐν πληγαῖς ὑπερβαλλόντως (περισσοτέρως)*. Zu 40—1 vgl. 5 Mo 25, 3 und die rabbinische Vorschrift, nur 39 Schläge zu verabreichen, die anscheinend auf eine seltsame Auslegung des בְּמִסְפָּר אַרְבָּעִים zurückgeht vgl. Gemara f. 42, 2; die 39 Schläge geschahen durch 3×13 gegen den Rücken und die beiden Schultern geführte Hiebe mit der viergeschwänzten Lederriemenpeitsche Makkot III, 12. Der Ort der Geißelung war die Synagoge (der Synagogenhof?) Mt 10, 17; 23, 34. Vgl. auch Mommsen, Die Rechtsverhältnisse des Ap Pl (Z. ntl. W. 1901) S. 88: er denkt an nichtpalästinensische Judengemeinden, denen wenigstens in Sachen ihres Kultus eine derjenigen der römischen Munizipialbeamten ähnliche Korrektion über ihre Glaubensgenossen zugestanden haben müsse. Bei den palästinischen Gemeinden war das aber natürlich ebenso. — *ῥαβδίζεσθαι* ist offizielle Strafe im römischen Rechtsverfahren, virgis caedi vgl. Mommsen a. a. O. S. 89: *ῥαβδίζειν* weise hin auf eine Liktoren oder die in nichtrömischen Gemeinden dafür eintretenden Gerichtsdiener führende Behörde. Den Munizipialbehörden habe solche Korrektion zugestanden. Allerdings habe den Pl sein römisches Bürgerrecht gegen solche Strafe geschützt nach der lex Julia. Aber er habe wohl von seinem Rechte nicht immer Gebrauch gemacht (vgl. AG 16, 21) oder die Behörde habe sich darüber hinweggesetzt. Mit der Geißelung sei Fesselung und Einkerkerung von Rechts wegen verbunden gewesen. — *πεποίηκα* ist populärer Gebrauch des Perfektums statt des Aorists vgl. Moulton Exp. ser. VI, 3 S. 280 f.; zum Verbum vgl. AG 15, 33; Jk 4, 13. *ἐν βυθῷ* nicht, wie manche alte Ausleger (Chrys.) glaubten, von den Wogen verschlungen und dann durch ein zweites Jonaswunder dem Leben zurückgegeben, sondern wie Pesch: die ac nocte sine navi in mari fui, eben bei einem der erwähnten Schiffbrüche. — Wo fanden wohl die *κίνδυνοι ἐν ψευδαδέλφοις* statt? Hofmann verbindet am Anfang von 26 *ὁδοιπορίαις πολλάκις κινδύνοις* = Wanderungen, die oft Gefahren waren, und gewinnt dadurch für das Ganze eine andere Anordnung, so daß zu *ἐν ψευδαδέλφοις* gehört *κόπῳ καὶ μόχθῳ*. — *κίνδυνοι ποταμῶν* etwa beim Passieren von Furten. — Über Straßenräuber vgl. Zahn, Skizzen S. 332, 4. — Zu *ἀγρυπνίαι* vgl. 2. Th 3, 8.

τός verstanden wird als Bezeichnung dessen, was außer dem bereits genannten noch in gleicher Richtung könnte der Aufzählung angefügt werden. τὰ παρεκτός also nicht etwa, wie nach älterem, bis auf die alten Lateiner zurückreichendem Vorgang Bengel wollte, labores externi im Gegensatz zu der inneren Angelegenheit der μέριμνα. χωρίς, das unter Umständen das mit ihm verbundene ausschließt aus der Reihe (= ohne), schließt hier umgekehrt den von ihm regierten Begriff in die Reihe ein, aber eben ohne ihn weiter auszuführen (= abgesehen von vgl. Berl. Gr. Urk. II, 393, 13). Wird so durch χωρὶς τῶν παρεκτός die Aufmerksamkeit darauf gelenkt, daß die alte Reihe abgeschlossen ist und einer neuen Platz macht, dann wird es von vornherein gerechtfertigt sein zu erwarten, daß die beiden nächsten noch dazu asyndetisch und in ganz gleicher syntaktischer Stellung (in prädikatslosen Ausrufesätzen) auftretenden Begriffe unter sich synonym sind. Schon deshalb empfiehlt es sich, der auch in Anbetracht der Textzeugen besseren Überlieferung zu folgen und nicht ἐπισύστασις (= feindliche Zusammenrottung), sondern ἐπίστασις zu lesen und das nach 2 Mkk 6, 3, sowie entsprechend dem hinzutretenden Dativ μοὶ sowie in Übereinstimmung mit der Auffassung der alten Lateiner (d: concursus in me cotidianus; g: instantia mea cotidiana) = das Andrängen, sei es als Geschehnis, sei es als andrängende Masse zu verstehen. Der Dativ beim Verbalsubstantivum (abzuleiten von ἐφίστασθαι, nicht von ἐφιστάναι) vgl. K.-G. I, § 424, 1.[1]) An die Stelle des Bildes tritt dann mit μέριμνα der eigentliche Ausdruck, und wie es sich mit dieser Sache verhält, schildert näher 29. Bei den Gemeinden tritt Schwachheit auf, ein Begriff, den man hier doch wohl in eine durch den Zusammenhang nicht veranlaßte Enge hineinstellt, wenn man ihn bloß auf die der christlichen Freiheit gegenüber zaghafte Enge des Gewissens bezieht; es ist ja auch in 30 ἀσθένεια alsbald in einer alle bisher geschilderten Zustände umfassenden Weitschaft gebraucht. Also ἀσθενεῖ von den den Gemeinden widerfahrenden Zuständen der Schwäche und Wehrlosigkeit, in der sie Widriges über sich ergehen lassen müssen; Pl ist mit den Betroffenen schwach, indem er von der dadurch hervorgerufenen Sorge im Tiefsten und Innersten berührt wird. σκανδαλίζεσθαι dann von solchen Geschehnissen, durch welche den Gemeinden Reizung zum Ungöttlichen und Abfall widerfährt, vgl. Rm 14, 13; 16, 17; I, 8, 13; Mt 5, 29 f.; 13, 21; 18, 8 f.; 17, 27; 24, 10; Lk 8, 13; Jo 6, 1. Natürlich kann Pl die Korrelation der dem τὶς und der ihm widerfahrenden

[1]) Dächsel, Streifzüge usw. S. 46 versteht unter ἐπίστασις geradezu (drängende) „Bureau-Arbeit“ in der „Kanzlei“ des Paulus, weil ἐπιστάτης = Bureauvorsteher. Das ist aber sprachlich doch sehr gewagt und entfernt sich inhaltlich zu weit von dem unmittelbar zur Verdeutlichung angefügten μέριμνα.

Wirkung hier nicht wie vorhin durch ein *καὶ οὐκ ἐγὼ σκανδαλίζομαι* geben, da *σκανδαλίζομαι* in seiner Bedeutung zu bestimmt und zu eng ist; darum tritt das Bild vom glühenden Schmerze (nicht Unwillen) an seine Stelle. Also [**11, 28f.**]: (*Und*) *abgesehen von allem Weiteren der täglich mir widerfahrende Andrang,* (*nämlich*) *die Sorge für alle die Gemeinden. Wer erleidet Schwäche und ich erlitte sie nicht* (*auch*)? *Wem widerfährt Ärgernis und ich geriete nicht in Feuersglut?*

Ist das letzte noch ein *καυχᾶσθαι κατὰ σάρκα*? Ja ist alles seit der durch *παραφρονῶν* in 23 angedeuteten Steigerung ein fleischartiges Rühmen? Von der Hervorhebung der ihm mit seinen Gegnern gleichen Vorzüge, die doch nur für den Fleischesstandpunkt Vorzüge sind, hat sich Pl gewandt nicht zur Aufzählung seiner wirklichen Vorzüge, wie 6, 3ff., sondern zur Aufzählung seiner Leiden. Er tut seine große Arbeit in der Welt, aber er tut sie nicht in Erweisung einer etwa durch die Macht und Treue seines Herrn ihm gewährten Unverletzlichkeit oder einer hoch einherfahrenden Siegeskraft, sondern in unaufhörlicher Schmach und Bedrängnis, äußerer und innerer Bedrängnis. Damit ist sein Rühmen gar seltsam geraten, am seltsamsten für jede vom Fleische normierte Betrachtungsweise. Aber was er so faktisch schon vollzogen hat, nämlich den Verzicht auf ein *καυχᾶσθαι κατὰ σάρκα*, das ringt sich jetzt auch als Grundsatz aus seiner Seele hervor und tritt asyndetisch als Ergebnis und Inbegriff des Ganzen, was entwickelt wurde, zu diesem hinzu [**11, 30**]: *Ist es nötig sich zu rühmen — gut, so will ich mich dessen rühmen, was Schwachheit für mich ausmacht.* Ungescheut seine Niedrigkeit zu enthüllen, das zieht er dem fleischlichen Prahlen vor, dazu drängt es ihn mit innerer Notwendigkeit auch hier, wo er mit fleischlichem Selbstruhm begonnen hat — himmelweit anders also als bei den Gegnern, die immer nur von ihrem stolzen *Χριστοῦ ἐσμέν* und ihrer *ἐξουσία* zu sagen wußten. Zwei Aussagen fügt er diesem frappierenden Ergebnis noch an: eine feierliche Versicherung, daß er nicht lüge, und eine überraschend detaillierte Erzählung von einem bestimmten Vorfall in Damaskus (AG 9, 25). Beide müssen noch mit dem, was vor ihnen liegt, verbunden, nicht aber zu dem Folgenden gezogen werden, da doch mit 12, 1 deutlichst ein ganz neuer Gegenstand des Rühmens eingeführt wird.[1]) Dann fragt es sich zunächst,

[1]) Der Versuch 11, 31ff. mit 12, 1ff. zu verbinden, scheitert abgesehen von der inneren Verschiedenheit des Gegenstandes schon daran, daß das 12, 2 erwähnte Ereignis in einen ganz anderen Zeitpunkt fällt, als die Flucht aus Damaskus. Letztere geschah Gl 1, 17 3 Jahre nach der Bekehrung des Pl, und 14 Jahre später reiste er Gl 2, 1 zum „Apostelkonzil"; die Vision aber liegt 14 Jahre vor II, fällt also in den in Gl 1f. mit Stillschweigen übergangenen Zwischenraum zwischen Flucht und 2. Reise nach Jerusalem.

ob die Versicherung dem Vorausliegenden oder dem v. 32 gilt. Da der ganze Nachdruck des Gedankengangs sich auf 30 konzentriert, so ist das erstere anzunehmen. Die Versicherung besagt also, daß es in vollster Wahrhaftigkeit geschieht, wenn Pl erklärt, nur dessen, was ihn als Schwachen erscheinen läßt, sich auch künftighin rühmen zu wolllen. v. 33 aber krönt die drastische und originelle Art dieses Verfahrens durch die Mitteilung von einem Vorfall, in welchem die Schwachheit des Apostels, fleischlich gesprochen, am allerbeschämendsten zum Ausdruck kam. Denn die Schwachheit, von der in 28 f. die Rede war, hängt zusammen mit seiner Liebe; und die Bedrängnisse, von denen 23 ff. erzählt, offenbaren doch zugleich seine Ausdauer in Arbeit und Leiden und die Gotteshilfe, die wunderbar errettete. In beiden Fällen haftet also an der Sache noch irgendwie etwas „Ehrenvolles". Aber was in Damaskus geschah, noch dazu als erstes solches Erlebnis auf seinem langen Berufswege (tirocinium Pauli-Calvin), das zeigte den Pl gerettet durch ein von Menschenhilfe gewährtes Mittel, wie es nicht ein Apostel Jesu Christi, dem schließlich unter Umständen auch ein Erdbeben zur Befreiung muß Dienste leisten AG 16, 26, sondern jeder anwendet, der durch Flucht sich den Händen von Verfolgern entziehen muß.[1]) Fügt sich so wie 31 auch 32 f. durchaus sachgemäß an 30 an, so ist auch kein Grund vorhanden, 32 f. als Interpolation zu betrachten. Also [11, 31—33]: *Der Gott und Vater des Herrn Jesu* (vgl. zu 1, 3 S. 25 f.) *weiß, er, der hochgelobt ist in Ewigkeit, daß ich nicht lüge. In Damaskus* (scil. *geschah es*) — *der Ethnarch des Königs Aretas bewachte die Stadt der Damaszener, um mich zu ergreifen, und ich ward durch eine Fensteröffnung in einem Korbe herabgelassen* (Mk 2, 4; AG 9, 25) *durch die Mauer hinaus und entfloh so seinen Händen.*[2])

---

[1]) Sich einer solchen „Schwachheit rühmen, die keinerlei des Rühmens werte Kehrseite hat", das müßte allerdings (so Schmiedel) als unmöglich erscheinen, wenn nicht Pl gerade damit beschäftigt wäre, den Begriff „sich rühmen" ad absurdum zu führen dadurch, daß er erklärt, er wolle sich eben des Unrühmlichen und bloß dessen rühmen. Vgl. auch ἀφροσύνη sowie παραφρονῶν 11, 1. 16

[2]) Als Interpolation betrachtet 32 f. mit 12, 1a und b u. a. C. Holsten (ZwTh 1874, S. 383 ff.), sowie Schmiedel, so daß 11, 30 zur feierlichen Ankündigung von 12, 1 c ff. bzw. 12, 2 wird. — An der Identität des Vorfalls mit dem in AG 9, 25 erzählten ist nicht zu zweifeln, wiewohl dort die Juden und hier der „Ethnarch des Aretas" als Akteurs erscheinen. Aretas IV. war mindestens von 9 vor Chr. bis 39 nach Chr. König des Nabatäerreiches, einer nordarabischen Staatenbildung, die vom idumäischen Gebiete ausging, nomadisierende Stämme in sich vereinigte, aber auch feste Städte hatte (die Hauptstadt Petra, auch Bostra), und sich gegen Ende des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts vom Roten Meere bis zum Euphrat und dem Antilibanon dehnte, 106 nach Chr. aber ihre Selbständigkeit an die Römer verlor. Unter dem „Ethnarchen" verstehen die einen den von Aretas über das ihm zugehörige Damaskus gesetzten Statthalter (Schürer,

c) Widersinniger Ruhm über Schwachheit des Lebensstandes 12, 1—10.

Nach der richtigen Lesart[1]) greift Pl in 12, 1 auf 11, 30 zurück, indem er den dort gemäß dem Vorausgegangenen als wirklich gesetzten Fall noch einmal, ohne alle hypothetische Form.

Geschichte des jüdischen Volkes usw.[3] I, S. 737; II, 82; ferner Th. St. u. Kr. 1899, S. 95—98; ähnlich neuerdings Steinmann, Dr. A., Aretas IV., König der Nabatäer 1909); andere eine Art von Generalkonsul des A. in der ihm nicht zugehörigen Stadt (C. Clemen, Paulus I, 83; ähnlich auch E. Schwartz, Charakterköpfe der antiken Literatur 2. Reihe S. 125: „In Damaskus lebte eine vielfach gemischte Bevölkerung; zu den Griechen und Aramäern kam noch eine nabatäische oder, wie die Griechen und Römer sagten, arabische Kolonie, die durch einen vom Nabatäerkönig ernannten Ethnarchen der römischen Regierung gegenüber vertreten war. Dabei reizte Pl den nabatäischen Ethnarchen so, daß dieser ihm durch Beduinen vor den Toren einen Hinterhalt legen ließ"); andere wieder (Zahn, Beiträge zur Lebensgeschichte des Ap Pl, N. K. Z. 1904, 34 ff.; Einleitung 3. A. II. 641) sehen in dem Ethnarchen einen „Beduinenscheich", der zum Reiche des Aretas gehörte und mit oder ohne Auftrag seines Herrn mit seinem Stamm über die Grenzen des nabatäischen Gebietes bis zum nahen Damaskus hinstreifte. Damaskus gehörte in der fraglichen Zeit allem Anschein nach nicht zu Arabien (vgl. Gl 1, 17 sowie Zahn a. a. O.). Auch der Titel *ἐθνάρχης* paßt nicht auf einen Statthalter. Der Gegensatz zwischen dem „Ethnarchen des Königs A." und „der Stadt der Damaszener" in unserer Stelle selber beweist, daß beide als einander eigentlich fremd, nicht als zusammengehörig gedacht sind; ebenso weist das *ἐφρούρει τὴν πόλιν* nur auf einen die Stadt außen umlagernden, ihre Tore beobachtenden Verfolger. Also *ἐθνάρχης* wirklich ein Häuptling wohl eines nomadisierenden Stammes im Nabatäerreich, der, wie Zahn vermutet, von den Juden in Damaskus gedungen worden sein mag, ein Entrinnen des Pl zu vereiteln. Vgl. gerade die (von Schürer freilich anders verwertete) Inschrift (Le Bas et Waddington III, Nr. 2196 mit dem Titel *ἐθνάρχης στρατηγὸς νομάδων* — *ὁ ἐθνάρχης* steht, weil es der eine betreffende ist, der in der Sache mit beteiligt war. Vgl. noch O. Holtzmann, Neutest. Zeitgeschichte S. 97; J. Weiß, in Th. Studien, B. Weiß dargebracht, S. 187. — Zu *σαργάνη* vgl. Hort in Journ. Theol. Stud. 10, 567 ff. (1909).

[1]) Die Varianten ordnen sich in drei Hauptformen, je nach der Gestalt, die sie 1a geben, und die beiden ersten dieser Hauptformen variieren dann wieder durch Verschiedenheiten des Wortlauts von 1b; 1c ist von den Verschiedenheiten weniger berührt. Also: a) *καυχᾶσθαι δεῖ* (BD[c]GLPdgvg syr[1 u. 2] mit Fortsetzung *α*) *οὐ συμφέρον μέν* (vgBGP), *β*) *οὐ συμφέρει* (syr[1]), *γ*) *οὐ συμφέρει μοι* (D[c]Ld syr[2]); *δ*) *οὐ συμφέρει μέν μοι* (g). b) *καυχᾶσθαι δὲ* (אD*...) mit Fortsetzung *α*) *οὐ συμφέρον μέν* (א), *β*) *οὐ συμφέρει* (D*); c) *καυχᾶσθαι δή* (KB) mit Fortsetzung *οὐ συμφέρει μοι*. — 1c beginnt *ἐλεύσομαι δέ* (אGPgvg), *ἐλεύσομαι δὲ καί* (B), *ἐλεύσομαι γάρ* (DKL syr[1 u. 2] d? . . .). — c ist abzulehnen; denn *δή* steht bei dem betonten Begriffe, müßte also hier das *οὐ συμφέρει μοι* hervorheben, da nur dieser Gedanke etwa, nicht aber der nackte Begriff *καυχᾶσθαι* als Ergebnis des Vorhergehenden betrachtet werden könnte. Auch b ist abzulehnen: denn *δέ* an der Spitze eines neuen Abschnittes hebt den für das neue charakterischen Begriff hervor; das ist aber hier nicht *καυχᾶσθαι*, das ja schon längst den

als tatsächlich bestehende Notwendigkeit ausspricht, die in den Beziehungen zwischen ihm und der Gemeinde wurzelt. Des Widerstrebens aber, das er von Anfang gegenüber dieser Notwendigkeit empfunden hat 11, 1. 16 ff., gedenkt er hier in der Form *οὐ συμφέρον μέν* (Partic. statt des Verb. fin. vgl. *ἐξόν* in 12, 4 sowie Rm 12, 9). Nicht zuträglich aber kann das *καυχᾶσθαι* heißen, weil es von vornherein Fleischesart an sich hat und weil es reizt, fleischliche Dinge zu rühmen oder sich da zu rühmen, wo man schweigen und danken sollte. Zu *ἐλεύσομαι* vom Kommen bzw. Übergehen von einem Gegenstand der Erörterung oder Beweisführung zum anderen vgl. Plato Kratylos 435 B: *εἰ θέλεις ἐπὶ τὸν ἀριθμὸν ἐλθεῖν* = wenn Du (von den Worten) auf die Zahlen übergehen willst. *κυρίου* ist als Gen. subiectivus zu verstehen; denn *ἀποκάλυψις* steht hier entsprechend seiner Zusammengehörigkeit mit *ὀπτασίαι* und seinem eigenen Numerus im engen, sozusagen technischen Sinn von visionären Erlebnissen, die Christus gewährt, die aber eben deswegen nicht die Enthüllung Christi selber zum Gegenstand haben, sondern nur einzelnes Höhere an den Menschen heranbringen. *ὀπτασίαι* bezeichnet solche Vorgänge hinsichtlich dessen, daß und was sie dem für die Wahrnehmung des sonst Unsichtbaren geöffneten Auge darbieten. *ἀποκαλύψεις* ist demgegenüber der weitere, weil auch etwa bei Vermittlung lediglich durch das Ohr anzuwendende Begriff. An das Ereignis vor Damaskus (AG 26, 19 heißt auch dieses *ὀπτασία ἐπουράνιος*) wird dabei Pl überhaupt nicht gedacht haben. Denn das betrachtet er überall als so einzigartig und grundlegend, daß er es nicht mit Erlebnissen allgemeiner visionärer Art in einen Gattungsbegriff zusammennehmen konnte, vgl. Gl 1, 16; I, 9, 1; 15, 8. Der Plural steht aber in 12, 1 doch nicht bloß deshalb, weil der neue Erörterungsgegenstand möglichst allgemein bezeichnet werden soll, sondern weil Pl wirklich mindestens zwei hierhergehörige Erlebnisse

---

Gegenstand der Erörterung bildet. Für a spricht außerdem die Qualität der diese Lesart überliefernden Zeugen, die Beziehung von 12, 1 auf 11, 30, das paulinische Gepräge der bei dieser Lesart auftretenden Art des Baues lauter kurzer kerniger Sätzchen. Unter den Fortsetzungen hat *οὐ συμφέρον μέν* die beste äußere und innere Gewähr, letzteres, weil sprachlich härter oder wenigstens originaler als *συμφέρει*. Für 1 c verdient *ἐλεύσομαι δέ* wegen des Gegensatzes zu *μέν* den Vorzug. — Die vielen Verschiedenheiten der Überlieferung beweisen sicher nichts gegen die ursprüngliche Zugehörigkeit von 12, 1 a u. b zum Texte (so Holsten u. Schmiedel). Auch wenn nämlich 12, 1 a u. b Interpolation wäre zusammen mit 11, 32 f. (s. o. S. 387), so müßten die Varianten doch noch auf irgendeine Weise nachträglich entstanden sein — nicht anders, als wenn das Stück ursprünglich zum Text gehörte. Sie erklären sich übrigens völlig aus der Absicht, sei es den Stil, sei es den Gedankengang zu glätten. Und nach der Zahl der Textvarianten gemessen müßte jedenfalls 11, 32 f. von vornherein als authentisch angesehen werden.

mitteilt. Das eine ist die Erhebung ins Paradies, die selbstverständlich mit einer „Schauung" jener Herrlichkeit verbunden war, an der oben das Paradies als Paradies kenntlich ist, wenngleich ausdrücklich genannt nur Worte werden, die Pl gehört habe. Das zweite ist die ihm auf sein dreimaliges Beten zuteil gewordene Antwort, die als bestimmte himmlische Kundgebung durchaus den Charakter einer ἀποκάλυψις trägt vgl. Gl. 2, 2. · Im übrigen vgl. zu visionären Erlebnissen bei Pl noch AG 13, 9f.: 15, 36?; 16, 6f. 9; 18, 9; 19, 21; 20, 22f. (21, 4. 9f.); 22, 17—21; 23, 11; 27, 23. Schwierig bleibt aber endlich die Frage nach dem Grunde, weshalb Pl überhaupt ὀπτασίαι und ἀποκαλύψεις in die Erörterung einbezieht. Für den Standpunkt der Tübinger Schule lag das Motiv darin, daß Pl in der Auseinandersetzung mit den Christinern begriffen sei, diese aber möchten wohl auch Visionäre gewesen sein und sich dieser Erlebnisse gerühmt haben. Mey.-Heinr. nahm umgekehrt an, daß die Gegner in K die visionären Erlebnisse des Pl verdächtigten. B. Weiß dagegen leitet die Erörterung nicht aus solcherlei Verhältnissen, sondern einfach so ab: weil das Rühmen so leicht zur Selbstüberhebung führe, so wolle Pl nun auch auf besondere Gnadenerweisungen kommen, um auch an ihnen zu zeigen, wie er sich nur des mit seiner Schwachheit Zusammenhängenden an ihnen rühme. Die Entscheidung ist zu entnehmen 1. daraus, das vor ὀπτασίας usw. kein Artikel steht: das könnte kaum der Fall sein, wenn man sich in K, sei es freundlich oder kritisch, über diese Dinge geäußert gehabt hätte oder wenn man dort den Pl und die Judaisten unter dem Gesichtspunkt, wer von beiden echte oder mehr ὀπτασίαι habe, zu vergleichen veranlaßt gewesen wäre, etwa durch ein diesbezügliches καυχᾶσθαι der Judaisten; also kann der Zweck der Auseinandersetzung auch nicht der sein, Apologetik gegen Verdächtigungen der ὀπτασίαι des Pl oder Polemik gegen Prahlereien der Judaisten zu treiben; 2. aus dem Charakter der ganzen den Visionen gewidmeten Erörterung; sie bezweckt aber offenbar nicht, einen Nachweis davon zu geben, wie viele und wie hohe Offenbarungen dem Pl geschenkt worden seien: denn Pl rückt selbst durch die eigentümliche Ausdrucksweise in 2f. (ἄνθρωπον — τὸν τοιοῦτον ἄ.) den einzigen Vorfall, den er in dieser Hinsicht nennt, weit von seiner eigenen Person ab und proklamiert in bezug darauf sogar den Grundsatz: οὐ καυχήσομαι 12, 5. Statt dessen gibt er der Erwähnung alsbald eine Wendung in der eigentümlichen Richtung, die sich in programmatischer Form zuerst 11, 30 ausgesprochen hatte. Folglich muß der neue Abschnitt verstanden werden aus der Absicht, den so feierlich verkündigten Vorsatz 11, 30f. nunmehr, nachdem er vorauslaufend schon in 11, 24ff. verwirklicht und in 11, 32f. auf ganz besonders drastische Weise durchgeführt ist, an einem Gebiete von Ge-

schehnissen zu betätigen, die an sich zum καυχᾶσθαι reizen, ja berechtigen, in bezug auf welche aber Pl doch zugleich enthüllt, wie auch dabei ἀσθένεια für ihn zur Geltung kommt. Pl, von seiner Grundempfindung nach 11, 20 ganz beherrscht, erweitert ohne äußeren Anlaß, vielmehr aus innerem Drang sein Sichrühmen, aber einzig zu dem Zwecke, auch hier in einem Bekenntnis seiner Schwachheit zu endigen. Vgl. 12, 9b und 10 mit 11, 30. Also [**12, 1**]: *Rühmen muß man sich (ich mich) — zuträglich ist es zwar nicht, ich will aber doch übergehen zu Gesichten und Offenbarungen des Herrn.*

Aus 12, 1 für sich könnte der Leser keineswegs entnehmen, daß Pl gerade von solchen Offenbarungen sprechen wolle, die ihm geschenkt worden seien, so allgemein ist die Ausdrucksweise. Ebenso ist nun auch in 2—4 der Gebrauch der ersten Person des Pronomens durchaus vermieden. Wenn gleichwohl in der Exegese niemals bezweifelt worden ist, daß Pl selbst jener ἄνθρωπος gewesen ist, so entspricht das natürlich ganz dem Zusammenhang, der ja völlig den eigenen Lebensinhalten der Persönlichkeit des Pl gewidmet ist. Man muß sich aber doch die stilistische Eigenart recht deutlich machen, die mit jener objektivierenden Redeweise in der 3. Person (vgl. ein kleines Beispiel davon 7, 12, vgl. auch Zahn zu Mt. 8, 20 Bd. I, S. 358, A. 24) gegeben ist. Sie malt die Feierlichkeit, Größe und Fremdartigkeit des Vorgangs, von dem der Vorhang nur halb gelüftet werden soll, in welchem auch seiner Natur nach die Persönlichkeit, das „Ich" des Empfängers mit seiner individuellen Beschaffenheit ganz zurücktritt gegenüber dem, was ihm zu sehen und zu hören gegeben wird. Auch die eigenartige Verdoppelung der Darstellung ist aus der Empfindung für das Eigenartige der Sache zu verstehen. Denn davon kann ja keine Rede sein, daß Pl in 3 einen anderen Vorgang meine als in 2, da er doch nur einmal die Chronologie gibt und zwar diese so nachdrücklich, daß er notwendig einem zweiten ähnlichen Vorgang auch hätte seine besondere Datierung hinzufügen müssen. Wohl aber wird durch die Wiederholung die Außerordentlichkeit des Ganzen stark unterstrichen. Ob das Erlebnis mit irgendeinem besonderen Anlaß im Leben des Pl zusammenhing, geht aus seiner Mitteilung selbst nicht hervor, und auch die übrigen Briefe des Pl setzen uns nicht in den Stand, die Frage zu beantworten, da Gl 2, 1 (14 Jahre nach dem 1. Aufenthalt des bekehrten Pl in Jerusalem, also i. J. 50, während unser 2. Kor.-Brief im Herbst 56 geschrieben ist) natürlich aus chronologischen Gründen nicht in Betracht kommen kann. Im Altertum dachte man manchmal an das Erlebnis vor Damaskus (Ephraem); das ist aber gleichfalls aus chronologischen Gründen unmöglich (vgl. die 17 Jahre zwischen ihm und

dem Apostelkonzil in Gl 1, 15 f und 2, 1 mit den 14 Jahren vor II an unserer Stelle, da doch II 6 Jahre später liegt als jenes). Andere bescheideten sich (Chrys.), andere dachten an das Ereignis von AG 22, 17 oder 13, 2 oder 11, 27 f. 11, 27 f. bietet nun für die Annahme einer auch dem Pl zuteil gewordenen Vision keinen Anlaß, am allerwenigsten für die Annahme einer so außerordentlichen. 22, 17 fällt mit dem ersten Besuch des Pl in Jerusalem zusammen; der liegt aber, wenn das Apostelkonzil in das J. 50 fällt, schon im J. 36, also 20 Jahre vor II. Eine Bezugnahme auf AG 13, 2 würde voraussetzen, daß die dort erwähnte 1. Missionsreise bereits im J. 42 (43) begonnen habe, was mit den uns zur Verfügung stehenden Daten über das Prokonsulat des Sergius Paulus auf Cypern streitet (vgl. Zahn, Einleitung 3. A. II S. 645 f.). Hält man vielmehr fest, daß die AG 11, 30 u. 12, 25 erwähnte Kollektenreise im J. 44 (Herbst) stattgefunden haben muß, so ergibt sich, daß mindestens ein Jahr vorher, ja vielleicht noch etwas früher, also 42/43 (AG 11, 26) die durch Barnabas veranlaßte Übersiedlung des Pl aus seiner Heimat Tarsus in das antiochenische Missionsfeld geschehen ist. Zahn (a. a. O. S. 644) vermutet daher, daß die Vision von II, 12, 2 f. mit jener so bedeutungsvollen Übersiedlung zusammenhängt und die schon mehrere Jahre zuvor (AG 22, 17) angekündigte Kundgebung Jesu an Pl in sich schloß, daß er nunmehr zu den Heiden gehen solle. Mit der Zeitrechnung kommt diese Annahme durchaus überein: von 42/43 bis zum Herbst 56 sind 14 Jahre. Auch der Zusammenhang unserer Stelle kommt dieser Vermutung zustatten: denn er ergibt 1., daß die Vision von einzigartiger Bedeutung gewesen sein muß, da Pl gerade sie und sie nach so langer Zeit heranzieht, 2. daß höchstwahrscheinlich die Vision mit der die apostolische Wirksamkeit tragenden *ἐξουσία* des Pl etwas zu tun gehabt hat, da ja die ganze Erörterung überhaupt sich mit der Wahrung der apostolischen Würde des Pl befaßt.

ἐν Χριστῷ gehört nach Stellung und angesichts der Wiederaufnahme des Objekts in *τὸν τοιοῦτον* zu *ἄνθρωπον* und bezeichnet den Menschen als einen in der Christusgemeinschaft befindlichen. Auch *πρὸ ἐτῶν δεκατεσσάρων* fügt sich als lose Nebenbestimmung an die Benennung des Objekts (*ἄνθρωπον*) an, das schließlich noch durch den disjunktiven Zwischensatz in seinem damaligen Zustand charakterisiert wird. Pl rechnet hier mit der Möglichkeit, daß er damals auch körperlich auf wunderbare Weise in jene Himmelswelt versetzt worden sei, läßt aber die andere daneben bestehen, daß lediglich sein von dem Körper trennbarer Geist von jener Entrückung betroffen worden sei (vgl. AG 12, 9). Für jeden Fall aber vermochte und vermag er das Ereignis nur als eine wirkliche Ortsveränderung zu verstehen, und darin bestand eben das Einzig-

artige, da ja sonst Gesichte und Offenbarungen auch so zustande kommen, daß die himmlische Welt sich mit Wort oder Bild zur irdischen herabsenkt (in Stimmen Mc 1, 11; 9, 7; Jo 11, 29f; AG 8, 26; 9, 10ff.; 18, 19; in Schauungen AG 7, 55; 10, 10ff.; 16, 9; in als wirklich zu verstehenden Erscheinungen von Personen Mk 9, 4 bzw. Engeln Lk 1, 11. 26: 2, 9ff.; 11, 43; AG 10, 3). Durch *ἁρπαγέντα* (AG 8, 39) wird jene Ortsveränderung als eine tatsächliche und als eine mit Gewalt in die Weite tragende beschrieben (1 Th 4, 17; Offbg 12, 5), nämlich bis zum (*ἕως*) „dritten Himmel" und hinein (*εἰς*) in das „Paradies". (*ἕως* schließt hier den dritten Himmel mit ein vgl. Lk 2, 15). *ἄρρητα ῥήματα* sind Worte, die mit einem nur durch Frevel zu verletzenden heiligen Geheimnis umgeben sind. Der hinzutretende Relativsatz könnte an sich auch dahin verstanden werden, daß es verboten sei, sie einem Menschen weiterzusagen; dann würde also *ἀνθρώπῳ* zu *λαλῆσαι* gezogen. Allein *λαλεῖν* umfaßt doch eigentlich jegliches Reden überhaupt und betont am Reden nicht sowohl das, daß andere etwas dadurch erfahren, sondern daß der Mensch etwas „in den Mund nimmt". Endlich ist auch klar, daß der Ton des Satzes ruht auf dem Gegensatz zwischen *ἀκούειν*, zu dem der Mensch Pl zugelassen wurde, und *λαλῆσαι*, das ihm untersagt blieb, also auf dem Gegensatz der Handlungen ganz allgemein. Deshalb wird *ἀνθρώπῳ* zu *ἐξόν* zu beziehen sein, und Pl bestimmt also durch den Relativsatz die Heiligkeit der *ῥήματα* noch näher dahin, daß ein Mensch, also auch er, sie gar nicht in den Mund nehmen darf: er darf sie bloß hören, aber in keiner Weise selber sie aussprechen: sie würden in seinem Munde profan.[1]) Danach sind die *ῥήματα* wohl nicht Worte, die Gott zu Menschen, in diesem Falle also zu Pl redete, um ihm seinen Willen kund zu tun, sondern Worte, mit welchen Geschöpfe anderer Art, nämlich Engel (und die Gemeinde der schon in die Gemeinschaft Gottes eingegangenen Menschen? vgl. Offbg 14, 3) Gott und Christum verherrlichen. Auf jeden Fall weist dann also der Begriff *παράδεισος* auf die Stätte der höchsten Heiligkeit, nämlich der unmittelbaren Gegenwart Gottes, und der dritte Himmel ist wohl als derjenige unter

---

[1]) Dies entspricht ganz dem sonstigen Gebrauch von *ἄρρητος*. Er orientiert sich immer durch den Gegensatz zum Profanen, das allgemein zugänglich ist, so sehr, daß *ἄρρητος* unter Umständen gar nicht mehr von einem Worte, sondern von einer Opferhandlung ausgesagt wird, an der der Profane nicht teilnehmen darf vgl. Demosth. c. Neaeram p. 372, 19. Natürlich verschiebt sich der Begriff „profan" je nach den eine heilige Handlung umgebenden Ordnungen. So kann etwas ein *ἄρρητον* sein für das zum Priesterwerk nicht berufene Weib (Dem. a. a. O.) oder für die nicht in die Mysterien eingeweihte Menge (Plut. de Isid. 360. Symp. IV, 5). In II, 12, 4, ist der Profane der Mensch überhaupt in seiner irdisch-kreatürlichen Beschaffenheit.

allen gemeint, der als höchster eben dieses Paradies umschließt. Also schauen und vor allem hören durfte Pl, was in jener Stätte der Vollkommenheit um die Herrlichkeit Gottes her sich an feierlicher und heiliger Verherrlichung Gottes vollzieht. [1]) Also [12, 2—4]:

---

[1]) Es dürfte besser sein, so wie geschehen aus der Stelle selber zuerst die ihr zugrunde liegenden Vorstellungen herauszuholen, anstatt von den Vorstellungen sei es des Judentums sei es des Altertums überhaupt über den Bau der Himmel oder über ekstatische Seelenreisen auszugehen. *ὁ παράδεισος* in dem Sinne wie oben im NT noch Offbg. 2, 7 (mit dem Zusatz *τοῦ θεοῦ*); in einem wohl etwas weiteren Sinne Lk 16, 23 und auch Lk 23, 43. In LXX *παράδεισος* vom Garten Eden, aber auch als *παράδεισος τοῦ θεοῦ* von der Stätte aller Herrlichkeit und Vollkommenheit Ez 28, 13; 31, 8f. In der nachkanonischen Literatur als Bezeichnung des Wohnsitzes Gottes Ps Sal 14, 3, von der künftigen Stätte der Vollendung Apoc. Baruch I, 4, 3, aber auch vom Wohnort Adams und Evas Apoc. Bar. II, 4; Henoch 20, 7. Im übrigen auch ganz einfach = Gartengrundstück, Garten, so in den Papyri, z. B. P P 2, 22; 1, 16. Die Vorstellungen gehen also ineinander über, vgl. Bousset, Judentum 2. A. S. 326: „Das Paradies, der Gottesgarten, das Land der Seligen, scheint mit der Anschauung von der wunderbaren Gotteswohnung oben über dem Himmelsgewölbe kombiniert zu sein." Auch in der jüngeren talmudischen Literatur ist das Paradies die Stätte, „wo Gott sich den Seligen zur Gemeinschaft dargibt und die Gerechten sich seiner Anbetung weihen" (Weber § 75). Der Gebrauch des Wortes bei Pl liegt in der Linie dieser Anschauungen. — Bei der Zusammengehörigkeit von 2 und 4 ist es ausgeschlossen, anzunehmen, daß Pl sich bei seiner Aussage in der Vorstellung von 7 Himmeln bewegt habe; denn 1. wäre dann eine Erhebung bis zum dritten Himmel nichts besonders Einzigartiges, und 2. und vor allem ist, zählt man 7 Himmel, der dritte, der doch hier das Paradies in sich hat, noch lange nicht die Stätte der göttlichen Gegenwart und der *ἄρρητα ῥήματα*. Überall, wo 7 Himmel von den Rabbinen gezählt werden, trägt der dritte noch recht sozusagen irdische Art an sich (Abot Nathan 37: Wolkenhimmel, ebenso VajikraR XXIX: Test. XII patr. test. Levi 3 ist der dritte Himmel die Stätte, wo die Rachegeister lagern, in der griech. Baruchapokalypse derjenige Himmel, wo die Sonne ihre Bahn wandelt). Auch die Rabbinen begnügen sich manchmal mit 2 (Chagiga 12b) oder 3 Stufen der Himmelswelt (dies nach Bousset S. 570). Nicht unmöglich dann, daß, wie Bengel annahm, Pl diese 3 Stufen gedacht hat als den Wolkenhimmel, den Sonnenhimmel und den Himmel im eigentlichen Sinn, den Wohnsitz Gottes. Nach Philo und Posidonios (vgl. Wendland, Hellenistisch-römische Kultur S. 117) sind bis zum Monde die Elemente übereinander gelagert; über dem Monde beginnt die Ätherregion mit den Gestirnen, die als beseelte Wesen gelten; auf der höchsten Himmelsphäre thront die Gottheit. — Die Auffassung ekstatischer Zustände als räumlicher Entrückung ist im rabbinischen wie im alexandrinischen Judentum und außerhalb desselben vorhanden. Vgl. Bousset a. a. O. S. 408f. sowie derselbe, Himmelsreise der Seele (Archiv für Rel. V. IV. 136ff.; ferner Anz, Ursprung des Gnostizismus (TU. XV, 4. 1897); C. Clemen, Religionsgesch. Erklrg. des NT S. 133. Sie entsprach den psychologischen und kosmologischen Anschauungen der Zeit. Aber in dem so verstandenen Geschehnis lag für Pl eine Realität höchster Art; er erlebte sie nicht bloß in der Stunde der Entrückung selbst, sondern an dem, was beugend und tröstend ihr nachfolgte 12, 7 u. 9. Nicht übersehen darf auch werden, daß Pl anscheinend nicht allzuviel von solchen Visionen erlebt hat: das größte und bedeutendste ist es offenbar, was er

Ich weiß einen Menschen in Christo vor vierzehn Jahren — sei es, daß er im Leibe war, so weiß ich es nicht, sei es, daß er außerhalb des Leibes war, so weiß ich es nicht, Gott weiß es — der Betreffende wurde entrückt bis in den dritten Himmel, und ich weiß von dem betreffenden Menschen — mag er im Leibe oder los vom Leibe gewesen sein, ich weiß es nicht, Gott weiß es — daß er entrückt ward in das Paradies hinein und unaussprechliche Worte hörte, die zu reden einem Menschen nicht erlaubt ist.

In 15, 5 ist τοῦ τοιούτου Maskulinum. Das beweist 1. die Rückbeziehung auf das zweimalige τὸν τοιοῦτον in 2 und 3 und 2. der Gegensatz zu ἐμαυτοῦ. Pl hält also die objektivierende Redeform fest, ja steigert sie bis zur direkten Entgegensetzung zwischen jenem „Betreffenden" und sich selber, wobei doch zugleich in καυχήσομαι 5 a sich verrät, daß Pl an dem τοιοῦτος ein eigenes Interesse besitzt. In der so eigentümlichen Ausdrucksweise spricht sich der Gedanke aus, Pl werde sich zwar jener Begebenheit rühmen, aber dabei vergessen oder zurückstellen, daß er es ist, dem sie widerfuhr, also sich rühmen unter gleichzeitiger Abstraktion von seiner Persönlichkeit, wie ja auch keinerlei Leistung seinerseits zu jener Begebenheit mitwirkte. 5 b besagt dann in einem nunmehr deutlichen Gegensatz, unter Rückkehr zu dem die ganze Erörterung durchziehenden Oxymoron des Ausdrucks und des Gedankens, was er von seiner eigenen Persönlichkeit, ihren Kräften, Werken, Leistungen zu rühmen begehrt [12, 5]: *In bezug auf den Betreffenden — da werde ich Ruhmrede führen, in bezug auf meine eigene Person aber werde ich keine führen außer — über meine Schwachheiten.* Angesichts der Bestimmtheit, mit welcher in 12, 1 die ὀπτασίαι usw. als Gegenstand der nunmehrigen Erörterung genannt sind, wird man auch für 5 b diese besondere Beziehung festzuhalten haben. Der Satz besagt dann also, daß Pl, soweit er seine eigene Person mit seinen Ruhmreden bezüglich der Gesichte in Betracht zieht, dies nur in der seltsamen Art vollziehen will, daß er seiner d a b e i mit ins Spiel kommenden S c h w a c h h e i t e n sich rühmt. 7—10 bringt dann eine buchstäblich genaue Durchführung dieses Grundsatzes. Erläutert aber wird er zunächst in 6 durch Abwehr etwaiger falscher Vorstellung und Nennung des eigentlichen Beweggrundes. Als möglich setzt Pl dabei den Fall, daß er sich zu rühmen einmal Lust bekäme, sich zu rühmen natürlich nicht in dem eigentlichen Sinne von 5 b, sondern so, wie sich die Menschen gewöhnlich rühmen, also solcher Dinge, die allgemein als rühmenswert gelten. Sollte es nun einmal wirklich dazu kommen (ἐὰν c. coni. aor.), daß Pl zu solchem Rühmen Lust empfindet, so wird das weder von ihm noch von anderen als

erzählt, und das liegt 14 Jahre zurück. Er ist also doch eine andere Natur als die gnostisch-ekstatischen Mystiker, und es ist kein Grund vorhanden, ihn (mit Reitzenstein, Hellenistische Mysterienreligion 1910 S. 55) wegen dieses Erlebnisses den größten Gnostiker zu nennen.

sinnlos betrachtet werden können. Denn was er dann sagen wird, ist wahr. *οὐκ ἔσομαι ἄφρων* steht dabei natürlich in Korrelation zu der *ἀφροσύνῃ* von 11, 1. 16; 12, 11, aber ist hier doch anders zu verstehen als dort. Denn in 11, 1 nannte Pl von seinem spezifischen Standpunkt, von seiner an Christus sich orientierenden Betrachtungsweise aus es eine Torheit, wenn er sich über Dinge rühmt, die nach jenem Maßstab gar keinen wahren Wert besitzen. In 12, 6 dagegen verwendet er den Maßstab, den alle anwenden, indem er von der Möglichkeit spricht, daß er sich solcher Dinge rühmt, die beanspruchen können, von jedem Vernünftigen als Wert anerkannt zu werden. Es spielen eben immer, bei *καυχᾶσθαι* so gut wie bei *ἄφρων*, die gewöhnliche und die Bedeutung durcheinander, die durch die aus Christus fließende Umwertung der Dinge gegeben ist. In dem *ἀλήθειαν ἐρῶ* steckt wohl zugleich ein Hinweis darauf, daß die Gegner es bei ihren Prahlereien mit der Wahrheit nicht allzu genau nehmen. Also [12, 6]: *Nämlich wenn ich einmal Lust verspüren werde, mich (richtig) zu rühmen, so werde ich dann kein Tor (im gewöhnlichen Sinne) sein; denn Wahrheit ist's, was ich sagen werde. Aber ich lasse das, damit man nicht in Hinsicht auf mich in seiner Schätzung über das hinausgehe, was man von mir sieht oder von mir her hört.* Natürlich kann auch ein *καυχᾶσθαι* nicht anders als in Worten bzw. Gebärden geschehen, die die anderen von Pl zu hören bzw. an ihm zu sehen bekommen. Folglich muß *ὃ βλέπει με ἢ ἀκούει ἐξ ἐμοῦ* nicht überhaupt alles meinen, was man von Pl etwa zu sehen und namentlich zu hören bekommen konnte, sondern auf solche Dinge sich beziehen, bei denen das Sehen und das Hören ausreicht, um sie voll und zutreffend zu erfassen, im Gegensatz zu den prahlerischen Worten und Gebärden, die ja die anderen auch zu sehen und zu hören bekommen, die aber deshalb noch nicht zuzutreffen brauchen, sondern erst noch einer Nachprüfung oder eines Beweises bedürfen. Rühmt sich Paulus seiner Gesichte, so prahlt er mit Dingen, für die es weiter keine Augen- und Ohrenzeugen gibt. Nach diesen von anderen nicht gesehenen und nicht gehörten Dingen will er aber nicht bewertet sein. Ihn soll man bewerten nach anderen Dingen, für die andere Menschen wirklich als Zeugen kraft unmittelbarer Wahrnehmung in Betracht kommen. Das kann natürlich nichts anders sein, als sein offen daliegendes Reden und Handeln in seinem Berufe. Daran, das ist sein Wunsch, soll sich jeder ihm gegenüber halten, und weil er ihn nicht darüber hinaus ins Gebiet der unkontrollierbaren Behauptungen über verborgene Gotteserlebnisse hineinzerren will, darum läßt er jenes „Sichrühmen“ im gewöhnlichen Sinne bleiben.

Aus Grundsatz also läßt Pl das Rühmen. Pl kennt aber auch noch einen weiteren wirklichen Sachverhalt, der ihn nicht nur

vom gewöhnlichen *καυχᾶσθαι* fern hält, sondern ihn in die volle Durchführung seines Grundsatzes 12, 5 b hinein leitet. Mit *καί* fügt er ihn an.[1]) Das mediale bzw. passivische *ὑπεραίρειν* drückt eine Erhöhung aus, durch die der Mensch über seine Umgebung oder seinen vorigen Stand hinausgehoben wird; ob diese Erhöhung eine objektive, also die tatsächlichen Zustände betreffende, oder eine subjektive, nämlich im bloßen Selbstgefühl vor sich gehende sei, darüber entscheidet der Zusammenhang. An unserer Stelle ist natürlich das letztere der Fall.[2]) Der Dativ steht dann wohl nicht von dem Gegenstande, auf den sich die Überhebung bezieht, sondern von der Ursache, durch welche sie hervorgebracht wird. Die Wiederholung am Schlusse erklärt sich aber daraus, daß, während am Anfang der Nachdruck auf dem mit dem Vorausgehenden verbindenden Begriff *τῇ ὑπερβολῇ* liegt, nunmehr noch einmal und ausdrücklich die schädliche Wirkung als dasjenige herausgehoben werden will, was ferngehalten werden soll. Der, der dafür sorgt, daß sie fernbleibe, ist Gott. Wenn daraus folgt, daß als Geber des *σκόλοψ* und folglich auch des *ἄγγελος σατανᾶ* Gott zu denken ist, so entspricht dem der Umstand, daß Pl sich auch an Gott mit der Bitte gewandt hat: *ἵνα ἀποστῇ*. Auch die satanischen Kräfte müssen eben Gottes Plänen dienen vgl. I, 5, 5 und Hiob 1, 6 ff. Für das weitere Verständnis ist das *ἐδόθη* nicht weniger streng zu beachten als der Begriff *σκόλοψ τῇ σαρκί* usw. Jenes weist mit seinem Aorist auf einen bestimmten Zeitpunkt, in welchem der noch näher zu bestimmende Zustand hervorgebracht wurde, und da das Ganze von Anfang mit allem Nachdruck als

---

[1]) Wäre (mit ℵABG) nach *ἀποκαλύψεων* ein *διό* zu lesen, dann ergäbe sich freilich eine ganz andere Konstruktion. Denn dann wäre *καὶ τῇ . . . ἀποκαλύψεων* zu 6 zu ziehen und zwar entweder als Dativ des Mittels mit *λογίσηται* (= damit man nicht schätze über das hinaus . . . und nach den überschwänglichen Offenbarungen) zu verbinden oder als Dativ der Beziehung mit *φείδομαι* (= ich halte zurück auch rücksichtlich der Offenbarungen). Aber in jenem Falle müßte *μηδέ* stehen statt *καί* vgl. 4, 2; I, 5, 8; Rm 9, 11; 14, 21; im zweiten Falle fehlte es dem *καί* (auch) an einer richtigen Beziehung. Dort fällt ferner die sprachliche Härte, hier die Lockerheit des Satzbaues auf. In beiden Fällen ergibt außerdem die Fortführung durch *διό* eine ungeeignete Gedankenverbindung, und wenn *τῇ ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλύψεων* von *ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι* abgetrennt ist, dann ist die einfache Wiederholung dieses Sätzchens am Schlusse von 7 unbegreiflich. Wie das *διό* nachträglich in den Text gekommen ist, bleibt freilich wohl ein Rätsel; vielleicht geht es aber doch auf ein altes Mißverständnis des Textes zurück, das in der Heimat von ℵB aufgetreten war. Der Autorität jener Quellen stehen denn auch entgegen DdvgKLP syr[1 u. 2] und sowohl Ir wie Or. Zur Inversion der Wortstellung vgl. 2, 4; Gl 2, 10; Rm 11, 31, lauter Fälle, wo, wie hier, das betonte Satzglied aus dem Finalsatze herausgehoben und vor das *ἵνα* gestellt ist.

[2]) *ὑπεραίρεσθαι* im objektiven Sinn LXX Ps 71, 16; 2 Chr 32, 23; im subjektiven 2 Mkk 5, 23.

Rückblick auf etwas, was vor 14 Jahren geschehen war, eingeführt worden ist, so muß auch ἐδόθη von jener Zeit verstanden werden; eben in jene Vergangenheit weist dann natürlich auch παρεκάλεσα in 8. Den damals auftretenden und seitdem fortdauernden Zustand benennt Pl zunächst als einen in das Fleisch eingedrungenen, beständig und lästig quälenden Dorn.[1]) Diese allgemeine bildliche Bezeichnung ersetzt er dann alsbald durch eine bestimmtere, um von dieser aus, wie die in ἀποστῇ in 8 enthaltene Vorstellung beweist, seine ganze weitere Aussage zu formen. Ein Engel Satans (Mt 15, 41), also eines der in Abhängigkeit vom Satan befindlichen Geistwesen wurde ihm als Begleiter (vgl. ἀποστῇ) gegeben zu dem Zwecke, ihm Schläge ins Gesicht zu versetzen (vgl. Mt 26, 67; Mt 14, 65) oder überhaupt ihn zu schlagen (I, 4, 11; 1 Pt 2, 20) und dadurch zu plagen. Auch diese zweite Benennung schließt die Vorstellung von einem dauernden Verhältnis ein, wie denn auch Chrysost. aus dem Präsens κολαφίζῃ einen Hinweis auf die Dauer der Plage entnimmt; sonst hätte ja auch die Bitte des Pl nicht lauten müssen, daß der lästige Begleiter wegtrete, sondern daß er nicht wiederkomme. Was ist es nun um diesen (ungefähr) seit jenem bedeutungsvollen apokalyptischen Geschehnis wirksamen Zustand? Er muß den K bekannt oder wenigstens der Hinweis auf ihn ohne weiteres verständlich gewesen sein, da ja Pl jene Aussage ohne jede nähere Erklärung beläßt. Diese Verständlichkeit beruht nicht auf der Ausdrucksform; denn die Bilder bzw. Umschreibungen, deren sich Pl bedient, sind, soweit wir zu sehen vermögen, durch keinerlei Sprachgebrauch für irgendeine besondere Beziehung festgelegt. Folglich ist anzunehmen, daß sie auf etwas für die K Notorisches zielen. Eben darum können sie weder von etwaigen inneren Versuchungen (zur Unzucht? Hieron. ad Eustoch. 22, 5; Aug. in Psalm. 58 serm 2, 5) noch von einem Opponenten, der durch persönliche und sachliche Gegnerschaft den Pl gereizt hätte (Chrysost.: ἅπαντα τὸν ἀντιπίπτοντα vgl. 1 Ti 1. 10; 2 Ti 2, 17; 4, 14) noch vollends von der quälenden Erinnerung an die frühere Lebenszeit (Mosheim) verstanden werden. Der Schluß, daß

[1]) Der Dativ beim Substantivum, weil ein für das Fleisch bestimmter Dorn. Vgl. zu 11, 28 S. 385. — σάρξ steht hier in der Metapher natürlich im eigentlichsten physiologischen Sinne von Fleisch. Es besagt, daß der Dorn nicht bloß oberflächlich, etwa in der bloßen Haut, sitzt, sondern sich wirklich bis in das Fleisch und tief in das Fleisch hineingespießt hat. — σκόλοψ der Dorn oder dornige Splitter vgl. außer LXX 4 Mo 33, 35 u. Ez. 28, 24 auch Berl. Gr. Urk. 380, 9: τὸν πόδαν πονεῖς ἀπὸ σκολάπου: ferner Syll. 802[92]. Immer handelt es sich dabei um wirklich unangenehme und schmerzende Zustände. Ist doch in den LXX-Stellen der σκόλοπες bildliche Bezeichnung der feindseligen Nachbarn, die Israel wie eine stete Drohung auf dem Nacken sitzen und also es in seiner Bewegung hindern oder es immerfort belästigen.

ein körperliches Leiden gemeint sei, läßt sich weder auf σκόλοψ τῇ σαρκί noch auf κολαφίζῃ sicher begründen. Denn selbst bei der von uns angenommenen direkt physiologischen Bedeutung von σάρξ kann doch der ganze einheitliche Ausdruck σκόλοψ τῇ σαρκί als Bild auch von anderen als körperlichen Zuständen gebraucht werden; ebenso aber κολαφίζειν. Als entscheidende Richtpunkte für die nähere Bestimmung bleiben also der Begriff ἄγγελος σατανᾶ, bzw. die bei Pl vorhandenen Vorstellungen über die verschiedenen Arten der Tätigkeit eines solchen, die Umgebung der Aussage und die in σκόλοψ und κολαφίζειν enthaltene Vorstellung eines lästigen und quälenden Schmerzes. Der ἄγγελος σατανᾶ darf sicher in Verbindung gesetzt werden mit den Aussagen des Pl über Mächte und Gewalten oder Geistwesen der Bosheit Kl 2, 15; Eph 6, 12. Was ihnen an verführerischer und das Heilswerk Gottes vernichtender, also das religiös-sittliche Leben betreffender Wirkung zugeschrieben wird, kann für 12, 7 außer Betracht bleiben (vgl. I, 7, 5; II, 2, 11). Sie üben aber auch eine im allgemeinen das Leben schädigende, also biologische Tätigkeit aus und zwar entweder direkt durch Verursachung von Krankheit und Tod I, 5, 5; 1 Ti 1, 20 (analog zu den Wirkungen der Dämonen Mt 12, 22 ff.) oder indirekt durch Anstachelung von Menschen zu schädlichem Vorgehen gegen den Betreffenden, wie das Pl etwa aus Hiob 1, 6 ff. anschaulich genug zu erfahren vermochte, eine Anschauung, die offenbar auch in Rm 11, 38 vgl. 11, 35 zugrunde liegt. Da Pl in 11, 9 f. auch den jetzt von ihm beschriebenen Zustand unter den Begriff der ἀσθένειαι subsumiert und diesen alsdann in eine Reihe bringt mit ὕβρεις, ἀνάγκαι usw., so erscheint es gewiß nicht als fernliegend, daß das κολαφίζειν des ἄγγελος σατανᾶ in den unaufhörlichen Verfolgungsplagen bestehe, denen Pl ausgesetzt war (so Ambr., Pel.). I, 4, 11 ist ja auch wirklich κολαφιζόμεθα allem Anschein nach in diesem Sinne gebraucht. Dennoch möchten wir uns nicht dafür entscheiden, weil bei jener Annahme das für die Gesamtvorstellung von 12, 7 doch so charakteristische Moment, nämlich die Unmittelbarkeit der Beziehung zwischen dem Satansengel und dem von ihm mißhandelten Apostel verloren geht. Folglich ist 12, 7 von einem den Pl unaufhörlich quälenden oder hemmenden körperlichen Leidenszustand die Rede. Unter allen möglicherweise in Betracht kommenden Übeln haben die größte Wahrscheinlichkeit entweder Epilepsie oder Neurasthenie. Mit der ersteren scheint aber doch die Bitte, der Satansengel möge wegtreten, weniger gut sich zu vertragen; denn sie verläuft ja in intermittierenden Anfällen, so daß also am Schluß jedes einzelnen der Satansengel sich tatsächlich doch entfernt. Auch der deutliche Hinweis auf Schmerzempfindungen (σκόλοψ; κολαφίζειν) bleibt, da die epileptischen Anfälle in Bewußtlosigkeit verlaufen

und keine Erinnerung zurücklassen, in diesem Falle unverständlich. Mithin entscheiden wir uns für die auf chronische Neurasthenie lautende zweite Annahme, für welche ärztlicherseits Dr. W. Herzog sich ausgesprochen hat (Münchener Ev. Gem. Bl. 1898, Nr. 7 f.: Neurasthenische Zustände von zeitweiser Übermüdung und Überanstrengung, verbunden mit periodischen Nervenschmerzen.[1]) Der

---

[1]) Auf ein stärkeres Auftreten des Leidens ist vielleicht 1 Th 2, 18 (*ἐνέκοψεν ἡμᾶς ὁ σατανᾶς*) zu beziehen; die Feststellung, Pl habe sich entschlossen, in Athen allein zurückzubleiben 1 Th 3, 1, gewinnt dann besonderes Gewicht. Ob dann auch Gl 4, 12 mit unserer Stelle zu kombinieren ist, kann hier wohl dahingestellt bleiben; die Art der Würdigung ist dort aber in beachtenswerter Weise der hiesigen verwandt. Wäre freilich dort mit Sicherheit Epilepsie anzunehmen (so Krenkel, Beiträge usw. S. 47 ff.), so müßte das auf die Auslegung unserer Stelle seine Rückwirkung üben. Kr. hat das vor allem durch den Nachweis zu erhärten gesucht, daß der Epileptische von den Augenzeugen bespukt worden sei (*ἐξεπτύσατε*) und daß *τοὺς ὀφθαλμοὺς . . . ἐδώκατε* auf die mit der Epilepsie häufig verbundenen Augenübel deute. Allein aus seinen Belegen geht gerade das am wenigsten hervor, daß das Ausspucken ein Ausdruck der Verachtung gewesen sei, was doch in Gl 4, 12 in *ἐξεπτύσατε* enthalten sein muß; und was das *ὀφθαλμοὺς ἐξορύττειν* anbetrifft, so ist die Minderung des Sehvermögens bei der Epilepsie doch ein durchaus nebensächlicher Umstand; wie so es also gekommen sein sollte, daß die Gl dem Pl ihre Augen zum Ersatz für die seinen anboten, das wird durch die Annahme einer Epilepsie durchaus nicht aufgeklärt. — Im übrigen fehlt es in der exegetischen Literatur nicht an den mannigfaltigsten Annahmen vom Kopfweh bis zum Podagra. Preuschen hatte aber doch keinen Vorgänger, als er dem Pl die Diagnose auf Aussatz stellte (Z. ntl. W. 1901, 169 ff.). Aber Aussatzgeschwüre auf der Haut mit einem Dorn, der im Fleisch steckt, zu vergleichen, ist doch wohl untunlich; für das *κολαφίζειν* gibt es ferner dabei keinerlei Erklärung, wenngleich der Aussatz im AT als נֶגַע צָרַעַת bezeichnet wird, da *κολαφίζειν* auf quälende Mißhandlung geht, der Aussatz aber jedenfalls in ganz anderen Dingen seine wesentlichsten Symptome hat als in Schmerzanfällen (vgl. Riehm, Handwörterbuch I² S. 157 ff.). Wie wäre auch in diesem Falle der ungehinderte Verkehr des Pl nicht bloß mit Hellenen usw. sondern auch mit Juden denkbar gewesen? Und wie wäre so etwas wohl von den Gegnern ausgenützt worden! An diesen einfachen Tatsachen dürfte Preuschens ganze kühne Kombination scheitern. Von den neueren Auslegern bleiben Schmiedel und Bousset bei Epilepsie, B. Weiß und Mey.-Heinr. verzichten auf nähere Bestimmung des zweifellos vorliegenden chronischen leiblichen Übels. Th. Zahn stellt (RE³ XV, S. 70 Artikel über Pl; vgl. auch zu Gl 4, 13) zur Wahl schwere Neurasthenie oder Augenleiden oder Epilepsie, Schlatter denkt wenigstens vorwiegend an Angst und Not im inwendigen Leben (in Stunden, wo das Fleisch zur Überhebung treibt). Ebstein, Die Medizin im NT und im Talmud 1903 S. 75 stellt keine eigene Anschauung auf. A. Harnack (Medizinisches aus der ältesten Kirchengeschichte TU VIII, 4 S. 93 f.) billigt die Diagnose auf eine Nervenkrankheit, die zeitweise mit Krampfanfällen, Bewußtseinsstörungen und wie es scheint auch mit Sehstörungen auftrat. Lombard, Les extâses et les souffrances de l'apôtre Paul 1904 kommt auf Hysterie; Alexander, W. M., St. Pauls infirmity (Expos. Times XV, 469 ff., 545 ff.) auf Maltafieber. Im übrigen führt die Stelle fort, Mediziner und Theologen zu immer neuen Erörterungen zu

Versuchung zum ὑπεραίρεσθαι wirkte dieser Zustand entgegen dadurch, daß er den Pl beständig daran erinnerte, so hoher und einzigartiger Offenbarungen er auch gewürdigt sei, so bedeute seine Christuszugehörigkeit doch keineswegs einen individuellen Anspruch auf Befreiung vom irdischen Übel oder eine Art äußerlichen Privilegiums. Die Lage enthielt also für ihn eine beständige Demütigung, eine Bewahrung vor jeder hoffärtigen Ausdeutung seiner Berufung in den Dienst Christi und seiner Ausrüstung dazu, ja eine beständige Überführung davon, daß das, was seinem Wirken seine Größe verleihe, nicht seine eigene und natürliche Kraft sei. In diesem Sinne also berichtet er [12, 7]: *Und auf daß ich durch die Außerordentlichkeit der Offenbarungen nicht in Überhebung geriete, ward mir ein Dorn fürs Fleisch gegeben, ein Satansengel, daß er mir Faustschläge versetze, damit ich nicht in Überhebung geriete.* Und in diesem Sinne fügt er hinzu [12, 8—9a]: *In bezug auf diesen (den Satansengel) habe ich dreimal den Herrn ersucht, daß er sich von mir entferne. Und er hat mir erklärt* (Perfektum als ein für allemal gültiger Bescheid): *Es genügt für dich meine Gnade, denn die Kraft vollendet sich innerhalb von Schwachheit.*[1]) Dreimal natürlich in jener Zeit, als das Leiden zuerst auftrat, und zwar wohl in den drei ersten Fällen, in denen es seine hemmende Macht zur Geltung bracht. Das ἀρκεῖ bestimmt sich näher nach der Beziehung, mit welcher Pl seine Bitte um Befreiung motivierte; das konnte aber nur die Rücksicht auf sein berufliches Wirken sein. ἀρκεῖ also = es ist für diesen Zweck nicht erforderlich, daß du von jenem Übel, das körperliche Hemmungen mit sich bringt, befreit wirst. χάρις steht also im Gegensatz zu ungebrochener Arbeits- und Ge-

---

reizen. Wendland, Hellen.-röm. Geisteskultur 125, AT entscheidet sich wieder für Epilepsie. Seeligmüller, Dr. A., War Paulus Epileptiker? Erwägungen eines Nervenarztes 1910 kommt zu dem Ergebnis, es handle sich um Augenmigräne. Gegen Epilepsie auch der Professor der Medizin Weber in Göttingen ThLZ 1911 Nr. 8, Sp. 232—236. Fischer, Geh. Medizinalrat in Breslau, Die Krankheit des Pl (Bibl. Z. u. Str. Fr. VII, 9, 1912) schildert die Sache mehr als Hysterie und zunehmende Nervosität. Gegen die Annahme eines körperlichen Leidens tritt auf P. L. T. Koch, Paulus sam Karakter. Odense 1912: er versteht unter dem Pfahl im Fleisch wieder die dem Pl aus seiner Missionstätigkeit erwachsenden Anfeindungen.

[1]) Deißmann, Licht vom Osten S. 233 vergleicht den Heilbericht auf einer Marmorstele im Heiligtum des Aeskulap in Epidaurus (Dittenberger, Syllog.[2] Nr. 804, 30 f.): καὶ περὶ τούτου παρεκάλεσα τὸν θεόν. Aber ob man wegen dieser doch wohl ganz zufälligen Ähnlichkeit sagen darf: Pl kleide seine Erzählungen in den Stil antiker Heiltexte? Meng-tsze, der Chinese, sagte zu einem Fürsten, der sich Sorge machte wegen seiner Gegner ... „Was gehen Dich jene an, o Fürst? Sei stark im Willen des Guten und laß Dir daran genügen" (Bertholet, Rel.-gesch. Lesebuch S. 5). Ist das nicht auch eine Parallele? Hat Pl sie gekannt und benützt? Also muß man in der Verwertung solcher Analogien doch sehr vorsichtig sein.

sundheitskraft, und der Herr (Christus nach 12, 9 c) wünscht und braucht ihm nichts anderes zu leisten, als was er ihm damit leistet, daß er ihn, den Sünder, begnadigt und ihn, den Menschen, aus Gnaden in den Dienst des Evangeliums gestellt hat. Nicht als ob es dabei nicht auf Wirkungen abgesehen wäre, in denen sich Kraft auswirkt. Aber jenes *ἀρκεῖ σοι* besteht deshalb zu Recht, weil die Kraft, um die es sich hier handelt, die, welche eigentlich allein den Namen Kraft verdient (*δύναμις* ohne *μου* nach ℵ*AB ath. D*Gdgvg Ir Tert.), nämlich die Kraft des Herrn 12, 9 b sich zwar menschlicher Werkzeuge bedient, aber in ihrer Leistungsfähigkeit nicht davon abhängt, ob diese Werkzeuge, menschlich beurteilt, stark oder schwach sind. Ja im Gegenteil: sie arbeitet nach der wunderbaren Regel, daß sie sich dann zur höchsten Leistung vollendet (Offbg 15, 1), wenn sie Schwachheit zum Sitze hat, von wo aus sie ihre Wirksamkeit übt — nicht indem sie die Schwachheit überwindet (B. Weiß), sondern indem sie gerade diese Schwachheit einsetzt in die Arbeit und durch sie das Größte vollbringt.

Damit ist denn nun nicht bloß begründet, daß Pl sich dessen nicht rühmt, wessen er sich, nach gewöhnlicher Betrachtungsweise, eigentlich rühmen könnte 12, 6, sondern es ist auch der Grundsatz von 12, 5 und 11, 30, der zunächst vielleicht bloße Laune oder Willkür scheinen konnte, auf seinen rationellen Grund, freilich einen Grund höherer Ordnung, zurückgeführt. Mit seiner erneuten Proklamation in 9 b und 10 schließt darum das Ganze. Da keine Vergleichung stattfindet von Gegenständen, deren sich Pl etwa weniger gern, und solchen, deren er sich am liebsten von allen rühmen möchte, so ist *ἥδιστα* nicht Superlativ, sondern Elativ. *μᾶλλον* dürfte das *καυχήσομαι* in Gegensatz stellen zu der vorher erwähnten Bitte um Befreiung. *ὑπὲρ Χριστοῦ* gehört zu *εὐδοκῶ*. Mit jener (seltsamen) Freude an Schwachheiten betätigt er sich zugunsten Christi, weil er ja dann natürlich das, woran er sich freut, auch nicht abzuschütteln trachtet und also, gemäß jener höheren Regel, Christo dauernd Gelegenheit gibt, s e i n e Kraft durch ihn zu vollendeter Wirksamkeit zu erheben. Schon durch den Plural *ἀσθενείαις* aber und erst recht durch die weitere Begriffsreihe wird dabei der Regel außer dem, wovon sie zunächst ausgesprochen wurde, die ganze, dem letzteren gleichartige Masse der Erschwerungen subsumiert, die Pl in seinem Berufe begegneten. Also [**12, 9 b u. 10**]: *Mit größter Freude also werde ich mich vielmehr meiner Schwachheiten rühmen, damit sich die Kraft Christi auf mich zur Wohnung niederlasse. Darum habe ich mein Wohlgefallen an Schwachheiten, an Mißhandlungen, an Nöten, an Verfolgungen, an Bedrängnissen — um Christi willen; denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark.*

4. Der Abschluß 12, 11—13, 10.

Das perfektische *γέγονα* bezeichnet das Ergebnis, zu dem es jetzt gekommen ist; ein Gewordensein findet aber insofern statt, als Pl den Vorsatz, als *ἄφρων* aufzutreten, in die Tat umgesetzt hat. Da aber die Kennzeichnung dieses Verfahrens als *ἀφροσύνη* immer vom Standpunkt der Leser aus erfolgt war, so gewinnt *γέγονα* die besondere Bedeutung, daß er sich mit seinem Verfahren für eben diese Wahrnehmung der Leser als *ἄφρων* erwiesen habe vgl. *γινέσθω* Rm 3, 4. *ἄφρων* aber steht in dem scharfen Sinne, wie er sich seit dem Anfang in 11, 1 immer bestimmter umgrenzt hat: Unvernunft, die sich der Schwachheiten rühmt. Vor diesem Widersinn hätten die Briefempfänger aber den Pl bewahrt, wenn sie ihre Schuldigkeit getan hätten. In dem diesbezüglichen Satze 11 c ist *ἐγώ* und ihm gegenüber dann doch nicht sowohl *ὑφ᾽ ὑμῶν* als vielmehr das die Endstellung einnehmende *συνίστασθαι* betont. So steht 11 c in einem doppelten, einem persönlichen und einem sachlichen Gegensatz. Das *ἐγώ* stellt sich dem *ὑμεῖς* gegenüber und betont, daß Pl mit seiner eigenen Person an jener Nötigung unschuldig sei — unschuldig aber nicht durch etwas, was er tat oder nicht tat, sondern durch einen Anspruch, der ihm zustand, einen Anspruch darauf nämlich, an den K Leute zu finden, die ihn empfehlen, statt ihn durch ihre Unterlassungssünde in die Notwendigkeit zu versetzen sich selber zu rühmen [**12, 11 a**—c]: *Wirklich als ein Unvernünftiger stehe ich jetzt da. Ihr habt mich dazu genötigt. Denn ich für meine Person — ich hätte von euch empfohlen werden sollen.* Den Grund jenes Anspruches bringt 11 d. Hier hat schon Chrys. das *εἰ καὶ οὐδέν εἰμι* von dem Vorausgehenden abgetrennt und als Vordersatz zu 12 gezogen, und Hofmann legte in diese Verbindung den Gedanken hinein: Wenn ich auch nichts bin, so geschahen doch immerhin die Zeichen usw. Aber dagegen entscheidet 1. das (im Texte des Chrys. nicht enthaltene) *μέν*, das doch nicht die Stelle eines *ἀλλά γε* (I, 9, 2) vertreten kann; 2. das in diesem Falle gar nicht recht verständliche Asyndeton von 11 a—c zu 11 d mit 12; 3. die Korrelation zwischen dem *οὐδὲν* bei *ὑστέρησα* (Akkusativ der Entfernung, antwortend auf die Frage: wie weit? vgl. 11, 5) und dem *οὐδὲν* bei *εἰμί*; 4. als Vordersatz zu 12 ist *εἰ καὶ οὐδέν εἰμι* ohne die Wucht, die es erhält, wenn der Satz von 11 in ihm zur Ruhe und zum Abschluß kommt. Die *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* sind wie 11, 5 die agitatorischen Winkelprediger in K. Mit einer Ironie, die scheinbar ihn selber und seine Unfähigkeit sich jenen überlegen zu zeigen, in Wahrheit aber die Gemeinde trifft, weil sie so getan hatte, als ob diese Gleichartigkeit vorhanden und Pl also keiner empfehlenden Ver-

tretung wert sei, bestimmt Pl die Gleichheit seiner Leistungen mit jenen Gegnern als den Grund für 11c. Aber es ist fast, als ob dieses *οὐδὲν* in dem diesbezüglichen Satze ihn weiter locke dazu, seiner Bemerkung die Krone aufzusetzen durch die Hinzufügung jenes *οὐδὲν ὑστέρησα* gelte selbst für den Fall oder trotz der Tatsache, daß er überhaupt ein *οὐδέν* ist. Daß die Gegner in K eine derartige Behauptung selber über Pl aufgestellt hätten, braucht dabei nicht vorausgesetzt zu werden. Pl verschärft vielmehr selber ihre krittelnden und abschätzigen Bemerkungen zu dieser für ihn denkbar ungünstigsten Spitze; aber er tut das, um diese Spitze alsbald gegen seine Gegner zu kehren [12, **11d**]: *Um gar nichts ja blieb ich zurück* (Aorist von jeder Vergangenheit, die etwas beitrug zu den Grundlagen des noch jetzt bestehenden Anspruchs) *hinter den „Überaposteln", wenn ich auch ein Garnichts bin* (*wäre*). Wie wenig müssen Leute bedeuten, denen man in der Leistung ebenbürtig sein kann, ohne daß man doch irgend etwas wirklich zu sein braucht! Der ironischen Abfertigung folgt in 12, jetzt mit Recht asyndetisch, als etwas Heterogenes und in sich selber Ruhendes der positive Nachweis jener Ebenbürtigkeit, dem äußeren Anscheine nach angelegt auf eine Reihe, deren erstes Glied durch *μέν* hervorgehoben werden wollte, in Wirklichkeit aber eine eingliedrige Aussage, der in 13 eine neue begründende Wendung folgt, so daß *μέν* lediglich den Begriff selber in seiner Wichtigkeit unterstreicht, ohne ihn in einen Gegensatz zu stellen vgl. Rm 10, 1; Kl 2, 23. Dabei ist für das zweite *σημείοις* sein Begriff bestimmt durch seine Zusammenordnung mit *τέρασι καὶ δυνάμεσι* vgl. 2 Th 2, 9; Rm 15, 19; Hb 2, 9; AG 2, 22. 19; Mk 13, 22, nämlich Wunderzeichen. Da diese *σημεῖα* zur Hauptaussage (*τὰ σημ. τοῦ ἀποστ. κατηργάσθη*) nur in das Verhältnis des dienstbaren Mittels gestellt sind und überdies dieses Hauptgeschehnis durch *ἐν πάσῃ ὑπομονῇ* noch nach ganz anderer Richtung näher bestimmt ist, so muß das *σημεῖα* im Subjektsbegriff einen weiteren Umfang haben. Es bezeichnet also dasjenige, woran man einen Apostel als solchen oder als den, der er ist, erkennt (daher *ἀποστόλου* mit dem Artikel) vgl. Mt 24, 30 und zwar diese Dinge in ihrer alles Wesentliche umfassenden Gesamtheit (*τά*), d. h. aber Dinge die durch Tätigkeit hervorgebracht werden (*κατηργάσθη*), also die an der Arbeit hervortretenden für einen Apostel charakteristischen Züge. Worin sie bestehen, das geht aus den näheren Bestimmungen der Aussage hervor. Einerseits nämlich wurden jene Kennzeichen echten Aposteltums verwirklicht darin oder dadurch oder so, daß Pl allem standhielt, was ihn in seiner Tätigkeit hemmen mochte. Andrerseits kamen sie zustande durch außerordentliche Wirkungen und Begebenheiten von wunderbarer Art. *σημεῖον* selbst betont an ihnen dies daß sie auf höhere Kräfte und Mächte, die hinter

ihnen stecken, hinweisen; *τέρας* benennt sie als das Außerordentliche und Staunenerregende gegenüber dem Alltäglichen; *δύναμις* hebt hervor, daß etwas Bedeutendes durch sie ausgerichtet wird. Das *τὲ* (das nach ℵB zu lesen ist) dient dabei nicht zur Angliederung der dreigliedrigen Reihe an *ὑπομονῇ*, sondern, wie die sonstigen Sprachgewohnheiten des Pl zeigen, zur Zusammenfassung dieser Reihe in sich selber Rm 1, 12. 14. 16; I, 1, 30 usw. Die Nebeneinanderstellung der beiden so verschiedenen Näherbestimmungen hat aber etwas merkwürdiges. Es lebt etwas darin von dem Gegensatze von Schwachheit, die sich Hemmungen gefallen lassen muß und sie nicht abschütteln kann, sondern unter ihnen auszuhalten hat, und von Kraft, die göttlich großes hervorbringt. [12, 12]: *Die Apostelkennzeichen gewißlich wurden unter euch verwirklicht in aller Ausdauer, durch Zeichen sowohl wie Wunder und Kräfte.* In Form einer rhetorischen Frage wird dieser Nachweis dann durch einen Vergleich begründet [12, 13]: *Denn was gibt es, worin ihr zu kurz gekommen wäret gegenüber* (*ὑπέρ* in Beziehung zu dem in *ἡσσώθητε* steckenden Komparativ eigentlich = über . . . hinaus, aber eben in der durch *ἧσσον* als absteigend gekennzeichneten Richtung) *den übrigen Gemeinden — es sei denn dadurch, daß (deshalb, weil) ich für meine Person* (10, 1) *mich euch nicht zur Last gelegt habe* (zu 11, 8)? *Dieses Unrecht — vergebt es mir!* Die Bemerkung ruht mit ihrer Ironie natürlich darauf, daß die Gegner des Pl den K einzuflüstern suchten, als ob sie dadurch, daß sie bis dahin bloß mit Pl und nicht mit ihnen oder gar den jerusalemischen Autoritäten verbunden gewesen seien, eine Einbuße erlitten hätten. Eben deshalb hat man bei *αἱ λοιπαὶ ἐκκλησίαι* auch nicht etwa nur an die übrigen von Pl begründeten Gemeinden, in denen er Gaben in Empfang nahm 11, 8, sondern auch an die in jener scheinbar glücklicheren Lage befindlichen Gemeinden zu denken. *αὐτὸς ἐγώ* im Gegensatz zu den *σημεῖα τοῦ ἀποστόλου*: alles, was sachlich den Apostel kennzeichnet, ward verwirklicht, aber er als Persönlichkeit ließ es an etwas fehlen, an dem *καταναρκᾶν* nämlich, mit welchem in anderen Gemeinden sich die Person der Missionsprediger in eine charakteristische Beziehung zur Gemeinde setzen mag.

In 14 muß, da durch den Zusammenhang alle Aufmerksamkeit auf den Begriff des Zurlastfallens gelenkt ist, die Zahlbestimmung auch zu *οὐ καταναρκήσω* gezogen werden. Damit aber erledigt sich der Streit, ob das *τρίτον* in seiner Beziehung zu *ἑτοίμως ἔχω ἐλθεῖν* nicht von einem drittmaligen Vorsatz verstanden werden könne, während es sich doch erst um das zweite wirkliche Kommen handle (so Baur, Paulus[2] S. 338 ff.), von selber; anders ausgedrückt, *τρίτον* gehört wie zu *καταναρκήσω*, so zu *ἐλθεῖν* und nicht zu *ἑτοίμως ἔχω*. Vgl. über den hier also direkt

ausgesagten zweiten Besuch S. 105, und über den vermutlichen Anlaß der Vorsicht des Ap in diesen äußeren Dingen Bd. VII S. 9f. Der innere Beweggrund aber liegt in seiner Liebe zur Gemeinde, die es für ihn allein auf die Personen und ihr Heil läßt abgesehen sein und ihm darum jenen vorsichtigen Verzicht leicht und natürlich macht. Dem Bilde von 14c ordnet sich dann in 15 Pl mit dem betonten *ἐγώ* für seine Person ausdrücklich ein, führt aber den Gedanken zugleich über seine bisherige Stufe hinaus, indem er nicht bloß nicht *θησαυρίζει*, sondern *δαπανᾶ*, ja *δαπανᾶται*. Zum Gedanken vgl. 1 Th 2, 8. Die Wucht dieser Aussage würde freilich bedenklich geschwächt, wenn ihr eine Bedingung hinzugefügt würde selbst nur in der Form, daß der Fall genannt würde, für welchen Pl zu jenem *ἐκδαπανᾶσθαι* bereit ist, d. h. wenn 15c in der Form *εἰ περισσοτέρως ὑμᾶς ἀγαπῶν ἧσσον ἀγαπῶμαι*[1]) als nachträglicher Bedingungssatz mit dem Vorausgehenden verbunden würde. Selbst in der Form eines Konzessivsatzes *εἰ καί* wirkt dieser Anhang dämpfend. Denn er würde immer jenes *ἐκδαπανηθήσομαι* nur für einen bestimmten Fall, nämlich für den ankündigen, daß die Kor die überschwängliche Liebe des Pl nicht entsprechend erwidern; diesem letzterem entgegenzuarbeiten und die volle Eintracht mit der Gemeinde wiederherzustellen ist ja aber Pl in II beständig bemüht; er würde also sozusagen selber darauf hinzuarbeiten erklären, daß die Bedingung nicht eintritt, von der das *ἐκδαπανηθήσομαι* abhängig sein soll; damit wäre aber allerdings dieser Bereitwilligkeit ihr Nachdruck ganz genommen. Ganz anders aber, wenn 15b (zu lesen *ἀγαπῶ*) sei es mit bloßem *εἰ*, sei es mit einem das *περισσοτέρως* steigernden *καί* nach *εἰ*, als selbständiges Satzgefüge in Form eines schmerzlichen Ausrufes oder, wohl noch treffender, einer vorwurfsvollen Frage auftritt. Das *περισσοτέρως* geht dabei auf die in jenem selbstlosen Verzicht bewährte sonderliche, nämlich im Vergleich zum Verfahren an anderen Orten sonderliche Liebe, deren Krönung ein eventuelles *ἐκδαπανηθήσομαι* bildet. Das *ἧττον* aber lenkt das Gefühl der K auf die Seltsamkeit, die eintreten müßte, wenn sie den gerade auch auf jenen Verzicht bezüglichen Einflüsterungen der Gegner (vgl. S. 373) nachgeben und eine in umgekehrter Korrelation zu dem Wachstum der apostolischen Hingabe stehende, nämlich abnehmende Liebe erweisen würden. Also [12, 14—15]: *Siehe, das dritte Mal bin ich jetzt bereit zu euch zu kommen und werde mich euch nicht zur*

---

[1]) 3 Textformen sind zu unterscheiden: a) *εἰ καὶ* (ℵ*ABG) mit Fortsetzung *α*) *ἀγαπῶ* (ℵ*A) *β*) *ἀγαπῶν* (BG); b) *εἰ* (ohne *καὶ* — ℵ[c]D[b u c]KLPfvg syr[1 u. 2]) mit Fortsetzung *α*) *ἀγαπῶ* (syr[2]) *β*) *ἀγαπῶν* (ℵ[c]vg[D] syr[1]); c) ohne *εἰ* und *καὶ* und dann natürlich bloß in der einen Gestalt *περισσοτέρως ὑμᾶς ἀγαπῶν ἧσσον ἀγαπῶμαι*. a*α*, b*α* und c trennen also den Schlußgedanken von *ἐκδαπανηθήσομαι* ab.

Last legen. Denn ich suche nicht das, was euer ist, sondern euch. Nicht sollen ja die Kinder den Eltern ein Vermögen ansammeln, sondern die Eltern den Kindern. Ich für meine Person aber werde mit größter Freude (mein Vermögen) einzehren, ja mich selber ganz und gar einzehren lassen im Interesse eurer Seelen. Liebe ich euch in überschüssigem Maße, soll ich dann weniger geliebt werden?

ἔστω δέ wird, als Einleitung zu *οὐ κατεβάρησα ὑμᾶς* als der Rekapitulation der in 13 besprochenen Tatsache, gewöhnlich verstanden als eine Formel, durch welche aus dem Urteil der Leser heraus deren Richtigkeit zugegeben wird. Das hat nun freilich eine Schwierigkeit; denn in 13 ff. hatte ja Pl nicht um die Anerkennung jener Tatsache zu kämpfen als wäre sie bestritten gewesen, sondern gegen eine falsche Wertung derselben sich zu wehren. Hofmann hat deshalb *ἔστω δέ* mit dem unmittelbar vorhergehenden kondizionalen Satzgefüge in Beziehung gesetzt: mit der aus seinem eigenen Herzen quellenden Erklärung: doch es sei, scil. daß ich . . . weniger geliebt werde, lasse Pl es dabei bewenden und ziehe sich auf die Tatsache zurück, daß er sie nicht beschwert habe. Allein dem steht folgendes entgegen: 1. in 16 c wird der Tatsache von 16 b eine neue entgegengestellt, die neben jener noch zu untersuchen ist; in bezug auf sie erscheint also 16 b als eine Tatsache, deren Richtigkeit zwar zugestanden wird, aber noch nicht präjudiziert der Richtigkeit der neu zu besprechenden, also als ein den Übergang bildendes Glied, nicht als ein Ergebnis, auf das man sich zurückzieht; 2. dieses Verhältnis der Gedanken wird durch die stilistische Form bestätigt, nämlich durch das Asyndeton zwischen 16 a und 16 b, wodurch letzteres ganz nahe mit ersterem zusammengerückt erscheint, während *ἔστω* durch *δέ* vom Vorhergehenden abgetrennt ist [nach Hofmanns Auffassung müßte es heißen: *ἔστω* — *ἐγὼ δὲ* . . .] Gehört nun 16 a u. b so eng zusammen und sind sie durch das folgende *ἀλλά* in logische Unterordnung gebracht zu der in 16 c auftretenden Hauptaussage, so nehmen sie auch an der Stellung teil, welche letztere im Zusammenhang einnimmt; 16 c aber steht offenbar im Gegensatz zu 13 ff. Mithin bleibt es allerdings dabei, daß mit 16 c ff. eine gleiche Art von Vorkommnissen wie in 13, aber von ganz anderem Gesichtspunkt aus behandelt wird als in 13, und daß durch das rekapitulierende und konzedierende 16 a u. b der Übergang zu dieser Wendung geschieht. Die anscheinende Schiefheit dieser ganzen Gedankenverknüpfung begreift sich aber als sachlich gerechtfertigt, sobald man daran denkt, daß, wie früher schon aus 11, 12 ff. erhellte, die Gegner des Pl geradezu ein abgefeimt listiges Vorgehen beobachteten: sie bekrittelten seine „Niedrigkeit" als Erweis eines Mangels an apostolischem Bewußtsein und suchten es doch gleichzeitig dahin zu bringen, daß der in diesen pekuniären Sachen so merkliche Unter-

schied zwischen ihnen und Pl sein Auffallendes verliere, indem sie dem Anschein zerstörten, als ob Pl damit etwas Besonderes leiste, ja ihn in das Gegenteil verdrehten vgl. oben S. 376. Ein Mittel dazu mag es für sie gebildet haben, wenn sie der öffentlichen und persönlichen Uneigennützigkeit des Pl den Argwohn entgegenhielten, er werde sich schon heimlich schadlos gehalten haben. Ganz dieser Lage entspricht die Verschiebung, mit der sich Pl von der Rechtfertigung der einen unbestreitbaren Art seines Verhaltens wendet zur Widerlegung dieses etwaigen Verdachts auf eine ganz entgegengesetzte Verhaltungsweise [12, 16]: *Gut nun* (ἔστω ähnlich wie z. B. in den Dialogen Platos das ἔστιν = es verhält sich scil. so; δέ ist Partikel des Übergangs), *ich persönlich habe euch nicht beschwert. Aber ein verschmitzter Kerl, der ich bin, habe ich euch durch einen Betrug drangekriegt!* (vgl. 10, 20 c). Die mögliche Weise eines solchen erhellt aus [12, 17]: *Habe ich etwa einen von denen, die ich zu euch sandte, durch ihn euch ausgezogen?* ἐπλεονέκτησα natürlich nicht in dem Sinne, daß, indem jene sich wirklich etwas geben ließen für sich oder Pl, doch keine Übervorteilung stattgefunden habe sondern in dem Sinne, daß jedes Empfangen ein πλεονεκτεῖν gewesen wäre; es wird also in dem Wort, um die Tatsache ja scharf und drastisch zu kennzeichnen, ein Empfangen, wie es an sich berechtigt gewesen wäre, bereits als ein übermäßiges und unberechtigtes Sichbereichern bezeichnet vgl. 7, 2. Wann und wie oft diese Sendungen geschahen und wen sie betrafen, sind wir freilich — abgesehen von 18 — außer stande zu sagen (vgl. höchstens 1, 16, 10). Was in 18 folgt, ist dann nur ein Spezialfall, der deshalb besonders benannt wird, weil er der letzte unter allen hieher gehörigen ist. Denn wenn doch Kap. 10—13 gleichzeitig mit den in 8, 6 u. 17 ff. erwähnten Persönlichkeiten nach K gegangen ist, dann muß natürlich jetzt in 12, 18 eine vor der nunmehrigen Reise des T nach K liegende Sendung, also sein Besuch in K gelegentlich der Überbringung des Zwischenbriefes gemeint sein. Ein Spezialfall ist diese auch insofern, als durch die Anwendung von παρεκάλεσα gemäß der Bedeutung des Worts in 8, 17 ff. angedeutet wird, diese Reise des Titus sei nicht in Gehorsam gegen einen Auftrag, sondern in Erfüllung eines Ersuchens des Pl geschehen. Übrigens erfahren wir hier zum ersten Male, daß Tt damals von einem Bruder begleitet war, der jetzt als der den K wohlbekannte mit dem Artikel bezeichnet wird. Sollten wir ihn mit einem der in 8, 18 ff. genannten zwei Brüder zu identifizieren haben, so würde Pl doch wohl schon in Kap. 8 darauf hingewiesen haben, daß der Bruder von daher den K bereits persönlich bekannt sei. Auf jeden Fall steht er als sozusagen dienender Bruder ganz im Hintergrunde, weshalb denn auch die weiteren Fragen sich ganz auf Titus

beschränken [12, 18]: *Ich ersuchte den Titus und gab ihm den Bruder mit. Hat Titus euch etwa ausgezogen? Wandelten wir* (er damals, wie vorher ich) *nicht im gleichen Geiste, nicht in den gleichen Wegspuren?*

12, 13—18 ist ein erneuter Beweis dafür, daß die Frage der Geld„löhnung", welche die Gemeinden etwa ihren Missionspredigern (in Form von Sammlungen?) gewährten, für die augenblicklichen Beziehungen des Pl zu K eine besondere Bedeutung besaß, dies aber in einer merkwürdigen Zwiespältigkeit. Einerseits nämlich sah sich Pl veranlaßt, den Argwohn abzulehnen, als ob er sich für seinen grundsätzlichen und öffentlichen Verzicht heimlich schadlos gehalten habe; andrerseits aber muß er Wert darauf legen festzustellen, daß die K diesen seinen Verzicht doch wahrhaftig nicht als Schädigung oder als falsche Niedrigkeit zu betrachten hätten. Mit raschem Entschluß bricht aber Pl nun diese Erörterungen ab. Stilistisch auffallend könnte dabei der Plural sein, der hier ja das briefschreibende Subjekt als solches benennt (vgl. S. 339 A). Man wird ihn nicht daraus zu verstehen haben, als ob Pl sich jetzt plötzlich erinnere, daß in 1, 1 neben ihm noch ein Mitverfasser, nämlich Timotheus, genannt sei; denn das ist durch das *αὐτὸς ἐγὼ* in 10, 1 ausgeschlossen. Wohl aber kommt in Betracht, daß Pl soeben in 18 eine von ihm geltende Aussage auf Titus übertragen und dies nicht durch die Form „er gleicherweise wie ich", sondern durch die 1. Pers. Pl ausgedrückt, den Titus also gleichsam mit zum Subjekt der Aussage erhoben hatte. Im unmittelbaren Anschluß daran muß *ἀπολογούμεθα* ebenso verstanden werden. Soweit Titus also vorher mit zu Worte kam, soweit gilt auch von ihm mit [12, 19]: *Schon lange meint ihr wohl, wir wollten uns vor euch verteidigen! Vor dem Angesichte Gottes in Christo reden wir — alles aber, ihr Lieben, im Interesse eurer Erbauung.* Zu *πάλαι* (*πάλιν*, wie ℵ^c^DKLPsyr[1 u. 2] g geben, könnte nur etwa als Verweisung auf ein früheres, etwa im Zwischenbrief besprochenes oder an ihn sich anschließendes Vorkommnis begriffen werden) vgl. Mk 15, 44; Lk 10, 13. Der Nachdruck des Satzes liegt aber nicht auf *ὑμῖν*, sondern in erster Linie auf *ἀπολογούμεθα*. Denn nur zu diesem tritt das an der betonten Schlußstelle stehende *οἰκοδομῆς* in Gegensatz, und das dazwischenstehende *λαλοῦμεν* gewinnt gleichfalls seinen Begriff nicht von daher, daß es ein Reden an andere hin ist, denn die Adressaten bleiben ja immer die K, sondern daß es ein Reden andrer Art als ein *ἀπολογεῖσθαι* ist. Eine Apologie ist eben eine Darlegung, welche, vielleicht noch dazu mit künstlichen Mitteln, darauf hinzielt, die eigene Person in günstiges Licht zu setzen und ihr das Urteil der Hörer zugunsten zu wenden, also ein Werben um Stimmung. In Wahrheit aber geschieht das Reden, das hier stattfindet, unter den Augen Gottes und in der

Gemeinschaft Christi, zwei Beziehungen, welche jede selbstsüchtige oder unreine Art des Redens ausschließen und für alles, was gesagt wird, nur ein Motiv zulassen, die Absicht auf die durch den Heilswillen Gottes selber begehrte geistliche Förderung oder *οἰκοδομή* der Hörer vgl. 10, 6. Wodurch aber die Absicht darauf dem Pl besonders nahe gelegt werde, besagt 20f. Die in 20 selber sich aussprechenden Besorgnisse erklären sich dabei wohl ohne weiteres aus dem bisher in Kap. 10—13 wahrgenommenen Sachverhalt, aus der Tatsache nämlich, daß neben der Gemeinde selber eine Gruppe fremder Leute steht, die mit allerlei Einflüsterungen eine Spannung gegen Pl hervorzurufen oder vielmehr die bereits überwundene wieder aufzufrischen suchen und also in die Gemeinde Zank und Streit von allerlei Art hineintragen. Weit über diesen Rahmen greift aber dann 21 hinaus, indem es eine Wiederholung früherer schmerzlicher Erlebnisse (*πάλιν* gehört zu *ταπεινώσαι*; zur Sache vgl. 2, 1) und zwar dadurch befürchtet, daß dem Pl ungebrochene Sünde ganz andrer Art sich zeige. Damit ist ein so fremdartiger Ton in den Zusammenhang eingefügt, daß man die Frage nach dem Grunde dazu notwendig aufwerfen muß. Eine Abtrennung der Kap. 10—13 von 1—9, das sei schon hier bemerkt, befreit von dieser Frage nicht. 13, 21 behält ja sein Überraschendes, auch wenn man 10—13 als besonderen Brief und zwar als den Zwischenbrief sich denkt; denn auch in diesem Falle liegt alles, was Pl bisher in 10—13 als mangelhaft an der Gemeinde empfunden hat, auf einem ganz anderen Gebiete, als auf dem des sittlich-sexuellen Lebens, nämlich auf dem der persönlichen Beziehungen zu Pl. Vielleicht kann man aber über jene Fremdartigkeit hinwegkommen mit Hilfe einer Vermutung, die sich an eine sprachliche Beobachtung anschließen läßt. *μετανοησάντων* steht hier mit *ἐπί* c. D., ist also mit der Angabe des Grundes verbunden, der zur *μετάνοια* treiben könnte und sollte. *μετάνοια* selber aber stellt sich damit als eine Lebensbewegung dar, die durch jene mit *ἐπί* eingeführten Vorkommnisse veranlaßt ist und sich doch nicht auf die Auseinandersetzung mit ihnen beschränkt, sondern die Gesinnung überhaupt umzubilden sich w e g e n jener beschämenden Vorkommnisse angelegen sein läßt. Mithin ließe sich — auch nur vermutungsweise — ein innerer Zusammenhang zwischen 20 und 21 gewinnen durch die Annahme, jener Gefahr, den Einflüsterungen der jetzigen persönlichen Gegner usw. zu unterliegen, seien wohl diejenigen in K am meisten ausgesetzt gewesen, bei denen jene frühere sittliche Haltung sich nicht zu einem drängenden Motiv, die ganze Gesinnung bußfertig umzubilden, entwickelt hatte. Der Zusammenhang zwischen 21 a u. b läßt vermuten, daß es sich dabei nicht um die im vorchristlichen Stande bewiesene *ἀκαθαρσία* (1, 6, 10f.), sondern um Vorkommnisse gehandelt habe, welche beim

zweiten, dem peinvollen Besuch des Pl in K waren zur Sprache gekommen. Zu einer Entscheidung war es damals noch nicht gekommen: nun mochte die Erscheinung seitdem zwar zurückgetreten sein, aber die an ihr beteiligten waren es doch, die auch jetzt den gefährdetsten oder doch empfänglichsten Teil der Gemeinde hinsichtlich der judaistischen Einflüsse darstellten. (Mit diesem inneren Verhältnis ihrer zwei Hälften entspricht die Aussage von 20f. sehr nahe dem oben nachgewiesenen Verhältnis zwischen 6, 14—7, 1 und seiner Umgebung, sofern auch dort das, was in dem persönlichen Verhalten gegenüber Pl hemmendes hervortreten möchte, auf eine allgemeinere Geistesrichtung hinausgeführt ist.) Zu der Verselbständigung der Partizipialbestimmung 21 a zu einem Genitivus absolutus gegenüber vgl. 4, 18 u. S. 213. Eigentümlich ist, daß Pl die *προημαρτηκότες καὶ μὴ μετανοήσαντες* doch nicht schlechtweg alle, sondern nur viele aus ihnen zum Gegenstand einer möglichen Trauer macht. Das läßt sich nicht dadurch beseitigen, daß man *τῶν προημ.* von *πολλούς* ablöst und als selbständigen Partizipialsatz betrachtet, in welchem *τῶν προημαρτηκότων* Subjekt und *μη μετανοησάντων* Prädikat ist (Hofmann); schon durch das dazwischenstehende *καί* ist das ausgeschlossen. Man muß also an eine losere Ausdrucksweise denken, falls nicht etwa die Form damit zusammenhängt, daß doch nicht alle, sondern nur viele aus jener Gruppe es waren, die dem vorhin angedeuteten inneren Zusammenhang der einen Verfehlung mit der anderen ausgesetzt waren und von denen also zu befürchten stand, daß sie durch die Teilnahme an der nunmehrigen Verirrung den Pl schmerzen möchten. *μή* in 21 mit dem Indic. Fut., weil die Besorgnis auf etwas geht, was „vom Willen (scil. des Sorgenvollen) unabhängig ist" Blaß § 63, 3. Also [12, 20f.]: *Ich fürchte nämlich, ich möchte wohl, wenn ich komme* (vgl. 1 Mkk 5, 12) *euch nicht so finden, wie ich es wünsche, und für euch so erfunden werden, wie ihr es nicht wünscht* (vgl. 1 Mkk 4, 27), *es möchten Streitereien* (BDGKLP it vg usw. geben den Plural), *Eifer, Aufregungen, Eigensüchteleien, Geklatsche, Gezischel, Aufgeblasenheiten, Ordnungsstörungen* (*sich geltend machen*), *es möchte noch einmal mich mein Gott, wenn ich komme, erniedrigen bei euch* (vgl. zu I, 2, 3) *und ich über viele trauern müssen von denen, die zuvor schon gesündigt hatten und ihren Sinn doch nicht änderten ob der Unreinheit und Hurerei und Ausschweifung, die sie begangen hatten.*

Mit spürbarem Nachdruck hat Pl nun, wo die Auseinandersetzung sich ihrem Schlusse zuneigt, schon mehrfach auf sein bevorstehendes Kommen hingewiesen 12, 14. 20. 21, ein Anzeichen davon, wie lebhaft ihn dieses Wiedersehen beschäftigt. Dabei verweilt er denn, unter engstem Anschluß von 13, 1 an 12, 20f., auch weiter noch. Seine Besorgnisse bewegen ihn tief gerade aus

dem Gedanken heraus, daß er nun das 3. Mal nach K kommt, eine Betonung, die sich begreift, wenn man beachtet, daß der 2. Besuch betrüblich verlaufen war und deshalb (und wegen der inzwischen geschehenen Ereignisse erst recht) dem nunmehrigen Besuche eine ganz besondere Bedeutung zukommt. Ob zu der dieser rückblickenden Empfindung entsprechenden ausdrücklichen Bezugnahme auf jene frühere Anwesenheit auch schon 1 b gehöre oder ob dies lediglich eine gelegentlich des jetzigen Besuchs zu verwirklichende Regel des Verfahrens bezeichne, ist die Frage. Der gegenüber LXX 5 Mo 9, 15 in etwas verkürzter Form (vgl. Mt 18, 16) wiedergegebene alttestamentliche Grundsatz für den Strafprozeß verlangt, daß jede Angelegenheit auf den Mund, d. i. die Aussage (Lk 19, 22) zweier oder dreier Augenzeugen gestellt werden soll. *καί* zur Verbindung zweier Zahlen im Sinne von „bis" vgl. Plato Phaedon 63 E *δὶς καὶ τρὶς πίνειν* und Kühner-Gerth II, 247. Manche Ausleger denken nun an ein wirkliches Gerichtsverfahren, das Pl hier in bezug auf die durch 21 Betroffenen ankündige und in welchem ein ordentliches Zeugenverhör stattfinden solle. Da aber jener Rechtsgrundsatz ohne allen Zweifel zum Schutz der Anzuklagenden aufgestellt ist und dient, so paßt die Beziehung auf ihn in diesem Sinne wenig in einen Zusammenhang, der vorwiegend den Charakter der Drohung hat. Nach 13, 2 scheinen auch die Tatsachen, um die es sich handeln wird, notorisch zu sein, so daß eine Untersuchung mit Hilfe von Zeugen sich erübrigt. Endlich kommt in Betracht, daß bei der eigentümlichen Betonung der Zahlbegriffe in 13, 1 a u. 2 die höchste Wahrscheinlichkeit dafür spricht, daß zwischen diesen und den Zahlen von 1 b ein Zusammenhang besteht. Darum nehmen wir an, Pl habe sich, indem er sein *τρίτον τοῦτο* schrieb, in innerer Bewegung vergegenwärtigt, wie damit in eigentümlicher Weise ein alttestamentlicher Rechtssatz sich erfülle. Er kommt sich, indem er jetzt zum zweiten bzw zum dritten Male nach K geht, vor, wie wenn er 2 bis 3 Zeugen den K gegenüberstelle, die ihr Zeugnis über und in diesem Falle wider sie ablegen. Da das Gesetz selber nicht mehr Zeugen verlangt, um ein endgültiges richterliches Einschreiten zu gestatten, so bedeutet die Berufung auf die Vorschrift nichts anderes als, daß nunmehr beim drittmaligen Kommen die Sache wirklich und entschieden zum Abschluß gebracht werden dürfe und müsse. Eben dies aber kündigt er an in 2. Da *προλέγω* selber natürlich den Moment des gegenwärtigen Schreibens meint und in diesem (10, 6 kann für die jetzige an die Gemeinde gerichtete Warnung nicht in Betracht kommen) vor 13, 2 keinerlei ähnliche Aussage steht, so bezieht sich *προείρηκα* auf einen vor II gelegenen Zeitpunkt. Die mit komparativem *ὡς* eingeleitete Apposition erklärt, daß damit die Zeit seines zweiten Besuches in K gemeint sei. Damals also

hatte Pl K verlassen, ohne bei den in schmerzlicher sittlicher Verirrung Erfundenen den Umschwung der Gesinnung geschaut zu haben (12, 21), den er begehrte. Also [13, 1 u. 2]: *Das dritte Mal komme ich diesmal zu euch. „Auf zweier bis dreier Zeugen Aussage soll jede Angelegenheit gestellt werden". Schon im voraus habe ich es gesagt und sage es nochmal im Voraus, bei meiner zweiten Anwesenheit und in der jetzigen Abwesenheit, denen, die vorher Verfehlungen begangen haben, und den übrigen insgesamt: wenn ich noch einmal komme, werde ich keine Schonung üben* — den einen natürlich, weil sie ein schonungsloses Verfahren verdient haben, den anderen (*λοιποί*), um sie darauf vorzubereiten, daß einmal auch energischer in die Zustände der Gemeinde müsse und werde eingegriffen werden.

Die Energie, die diesen Äußerungen von 1 u. 2 innewohnt, prägt sich stilistisch in der asyndetischen Nebeneinanderfügung der Sätze aus. Jetzt aber in 3 gibt ein begründendes *ἐπεί* (Orig. u. vulg. verwandeln den Satz durch *ἦ* statt *ἐπεί* in einen Fragesatz, der aber dem Zusammenhang ganz unangemessen ist) jener Energie ihr Motiv in einem Begehren der K. Was darum dem *ἐπεί* logisch vorausliegt, nämlich das *οὐ φείσομαι,* muß als Erfüllung jenes Begehrens gemeint sein. Geht dann aber das Begehren in Wahrheit in einer die Begehrenden schonungslos treffenden Weise in Erfüllung, dann liegt in dem Gedanken eine Ironie: das, was ihr begehrt, wird euch gewährt, nur anders, als ihr meint. Sie begehren eine Erprobung oder Bewährung *τοῦ ἐν ἐμοὶ λαλοῦντος Χριστοῦ*. Losgelöst aus dem ganzen Zusammenhang würde dieser Ausdruck verschiedene Auslegung gestatten, z. B. Bewährung, daß der in ihm redende Christus wirklich der sei, der er heiße, = daß der in ihm Redende wirklich Christus, seine, des Pl, Worte also Christusworte seien, oder aber Bewährung des in ihm redenden Christus durch die Tat, indem er es nicht bei aus Christus heraus gesprochenen Worten bewenden läßt, sondern den Worten die entsprechenden Handlungen folgen läßt. Nun liegt am Tage, daß Pl sich bisher nirgends gegen den Argwohn zu verteidigen gehabt hat, als wären seine Worte nicht Christusworte, wohl aber gegen den anderen, als ob bei ihm auf große Worte nicht auch ebensolche Taten folgten (10, 1. 9 ff.). Mit dieser Tatsache berührt sich die erste jener Erklärungen gar nicht, die zweite aber sehr nahe; sie ist daher anzunehmen. Schon darin, daß die K jenen den Pl verdächtigenden Einflüsterungen über Schwachheit und Niedrigkeit des Pl ihr Ohr liehen, lag eigentlich das Verlangen, der Christus der in Paulus rede, sollte doch einmal mit einem Taterweis seine Echtheit und kraftvolle Gegenwart bewähren. In unbewußter Selbstironie begehrten sie damit etwas, was ihnen in Wirklichkeit zur Beschämung und Überführung gereichen muß. Jetzt stellt

Pl ihnen die Erfüllung ihres Wunsches in Aussicht: indem er ohne Schonung gegen sie verfährt, werden sie den Christus des Pl als einen kennen lernen, der sich nach 3 b nicht schwach, sondern stark an ihnen erweist; daran können sie dann, wie mit Rückbeziehung auf 10, 1 der Gedanke sich von selbst vervollständigt, ermessen, wie Unrecht es war, dem Pl Schwäche vorzuwerfen. *ἐν ὑμῖν* in 3 b heißt an oder auch unter euch und nicht in euch, weil es sich hier um den Machterweis handelt, der darin liegt, daß Christus seinen Apostel zu schonungslos durchgreifendem Handeln befähigt. Dieses Handeln umfaßt zunächst ein Auftreten in einer Rede, die sich Einfluß erzwingt (vgl. 10, 10), und in einem persönlichen Verhalten oder Gebahren, das die Wahrheits- und Lebensmacht Christi deutlich und nachdrücklich auswirkt, den Widerstand der Gemüter oder ihren Zweifel überwindet und den Eindruck einer Energie hervorbringt, vor der man sich gerne beugt (10, 10), das auch durch die vorhandene körperliche Schwäche in diesem seinem Gehalte nicht gemindert, sondern gesteigert wird (12, 10), schließlich aber auch etwaiges tatsächliches Eingreifen da, wo man sich der Wahrheit entgegensetzt (13, 10). Von den beiden mit *καὶ γάρ* eingeleiteten folgenden Sätzen kann der zweite zum ersten nicht in ein Verhältnis der Begründung oder der begründenden Erläuterung gesetzt werden und zwar schon deshalb nicht, weil 4 b wenigstens mit *ζήσομεν* ein Geschehnis aussagt, das erst künftig sich verwirklichen wird und also auch nicht dem schon gegenwärtig gültigen Tatbestand zur Begründung dienen kann; ferner aber auch deshalb nicht, weil naturgemäß die Schwachheit und Stärke des Apostels ihren Grund in der Schwachheit und Stärke des Herrn hat, der ihn sendet, und nicht umgekehrt. Folglich muß das *καὶ γάρ* von 4 b über 4 a zurück auf das Vorausgehende bezogen werden und zwar entweder parallel mit dem von 4 a auf 3 b oder im Unterschied von diesem auf den Hauptgedanken überhaupt, auf die Ankündigung eines *οὐ φείδεσθαι,* natürlich aber auf diesen Hauptgedanken in seiner inneren Verknüpfung mit dem, was zu seiner Begründung zunächst gesagt ist. Eben jene Ankündigung also motiviert Pl nachträglich mit dem Hinweis [13, 3]: „*Weil ihr eine Bewährung sucht des in mir redenden Christus*"; dann fügt er diesem, vom Standpunkt der Leser aus geformten Verlangen nun von seinem Standpunkte aus die Zuversicht hinzu: „*welcher in der Richtung auf euch* (wenn auch vielleicht in der Richtung auf sich oder auf Pl) *nicht schwach ist, sondern machtvoll ist an euch*" und begründet nun diese Versicherung durch [13, 4 a]: *Denn wenn er auch wohl aus Schwachheit gekreuzigt wurde, so lebt er doch aus Gottes Kraft.* [1]) Endlich aber gibt er dieser ganzen so aus der

---

[1]) Jüngere Hände in ℵ u. D sowie AL vg syr 1 u. 2 u. Orig. geben *καὶ γὰρ εἰ ἐσταυρώθη* — eine Lesart, die sich vor allem deshalb empfiehlt

Eigenart Christi selber hergeleiteten und mit ihr begründeten Ankündigung ihren Abschluß, indem er bekennt, sie sei möglich und werde wirklich deshalb, weil er selber für seine Person gewissen Anteil an dieser durch Schwachheit gegangenen Stärke habe [13, 4b]: *Denn auch wir sind in ihm schwach, aber wir werden mit ihm zusammen leben aus der Kraft Gottes in der Richtung auf euch.* Eine gelegentlich oder in irgendwelcher Einzelhinsicht hervortretende ἀσθένεια des Ap beweist also nichts, da sie ja nur seinem Lebenszusammenhang mit Christus, dem auch schwach gewesenen, entspricht und Schwachheit überhaupt ein notwendiges Lebensprinzip für den Jünger Christi ist. So gewiß aber bei Christus die Schwachheit der Stärke wich, so gewiß geschieht es (und geschah es) und wird es geschehen bei Pl. ζήσομεν, durch εἰς ὑμᾶς ohnehin noch ganz ausdrücklich recht bestimmt in die vorliegende Situation hineingestellt, bezeichnet den in dem angekündigten energischen Durchgreifen zu vollziehenden Lebens- und Machterweis. ἐξ ἀσθενείας = Schwachheit, nämlich Hingegebensein in den Willen der Menschen und in die Macht geschichtlich-irdischer Gewalten und Mangel an göttlicher Herrlichkeitsmacht, war die Lebensbestimmtheit, aus welcher heraus es zur Kreuzigung Christi kommen konnte und kam.

In 5a steht ἑαυτούς betont an der Spitze und in 5b wird eventualiter in Zweifel gezogen, ob Christus in den Lesern vorhanden sei. Mit beidem tritt 5 in deutlichen Gegensatz zu 3a. Der dort vollzogenen ironischen Feststellung tritt jetzt, mit energischer Asyndese, die Aufforderung gegenüber [13, 5a]: *Euch selber prüft, ob ihr im Glauben seid, an euch selber führt die Probe durch*, wobei charakteristisch genug als Gegenstand dieser prüfenden Untersuchung nicht, wie vorhin, ein in die Augen fallender Machterweis, sondern das Elementarste, der Stand im Glauben, bezeichnet wird. Die Frage in 5b alsdann spricht aus, daß man andernfalls, also im Falle der Verweigerung dieser Forderung, schließlich die Erklärung darin suchen müßte, daß die K des Bewußtseins um das Innensein Christi in ihnen ermangelten und diesen Mangel durch ein πειράζειν förmlich aufzudecken sich scheuten. Gibt Pl damit seiner Mahnung den höchsten Nachdruck, so will er doch nicht im Ernste sagen, daß ihnen dieser innere Besitz wirklich fehle. Das könnte ja nur der Fall sein, wenn sie überhaupt bereits ἀδόκιμοι wären, d. h. nicht etwa noch keiner Erprobung ausgesetzt, sondern in der Erprobung nicht bewährt, also unecht und ungültig, ja verwerflich wären, vgl. I, 9, 27; Rm 1, 28; 2 Tm

---

weil dann das καί bestimmten, nämlich konzessiven Sinn gewinnt und weil andrerseits zur Weglassung des εἰ reizen konnte der dadurch entstehende formelle Parallelismus zwischen 4a und 4b, während ein Anlaß, das εἰ einzuschalten, mindestens nicht ebenso nahe lag.

3, 8; Tt 1, 16; Hb 6, 8. [13, 5b u. c]: *Oder habt ihr keine Kenntnis von euch dahin, daß Christus Jesus in euch ist? Es müßte denn sein, daß ihr überhaupt unprobehaltig wäret.* Zur Korrelation zwischen ἐστὲ ἐν τῇ πίστει und Χριστὸς ἐν ὑμῖν vgl. Gl 2, 20.

Mit recht schneidiger Schärfe hat Pl ausgeführt, wie er bei seinem baldigen Kommen nach K den Kor Beweise seiner Kraft zu geben beabsichtigt. In wesentlich milderem Ton setzt nun aber 6 an und spricht eine Hoffnung auf einen friedlicheren und erfreulicheren Ausgang der Sache aus: der Gegensatz zwischen dem Verlangen der Kor nach einer „Prüfung" des Pl und seiner ernsten Aufforderung, lieber sich selber zu prüfen, braucht ja nicht gerade so gelöst zu werden, daß die letzteren als unprobehaltig erkannt werden; er könnte vielmehr doch auch darin seine Lösung finden, daß beide als probehaltig erkannt werden; ja Pl würde sogar auch mit einem Ausgang dahin sich abfinden können, daß die Kor sich als probehaltig bewähren, er für seine Person dagegen weiter in Schwachheit steht und erscheint 13, 6—10. In dem Gedankengefüge steckt freilich eine Verknotung, sofern in 7 eine scheinbar sinnwidrige Verknüpfung auftritt. Hier nämlich tritt mit οὐχ — ἀλλά eine Ergänzung an den Hauptsatz heran in der Art, wie auch sonst vielfach ein Gedanke schärfer dadurch bestimmt wird, daß er gegen einen anderen durch Verneinung des letzteren abgegrenzt und eine dem letzteren dann entgegengesetzte Bejahung ihm zur Verdeutlichung beigegeben wird vgl. 1, 24; 2, 4. Die unentbehrliche Voraussetzung für eine derartige Gedankenformung ist aber die, daß das, was verneint wird, also hier das ἵνα . . . φανῶμεν nicht schon eo ipso und durch die Natur der Dinge oder durch die Logik ausgeschlossen und unmöglich gemacht ist, daß vielmehr dasselbe an sich recht wohl mit der Hauptaussage zusammengedacht werden kann, wenngleich es tatsächlich neben ihr verneint wird. Herkömmlicherweise versteht man nun das ἵνα, das hier einerseits verneint und andrerseits bejaht wird, von dem Zwecke, den Pl mit seinem εὐχόμεθα usw. verbinde. Behufs Würdigung dieser Auffassung ist nun die Bedeutung dieses Hauptsatzes selbst festzustellen. Sie variiert, je nachdem man das Subjekt zu ποιῆσαι aus εὐχόμεθα ergänzt, also den Pl als Subjekt zu ποιῆσαι denkt, ὑμᾶς als von ποιῆσαι abhängiges Objekt nimmt oder aber ὑμᾶς als Subjekt zu ποιῆσαι zieht. Im ersteren Falle erbäte sich Pl das bei Gott, daß er den K kein Übles zufüge. Das könnte allenfalls dahin verstanden werden, daß er nicht strafend gegen die K einzuschreiten oder sein οὐ φείσομαι nicht zu vollziehen brauche vgl. 13, 10. κακόν wäre dabei das, was weh tut (aber doch nicht ungünstig oder gar böse, sondern heilsam ist). Zugegeben, daß es diese Bedeutung unter Umständen gewinnen

kann, so würde sie doch im NT eine Ausnahme bilden und wird für unsere Stelle ohne Zweifel ausgeschlossen durch den nachfolgenden Gegensatz *τὸ καλόν*, wo *καλόν* = das sittlich Lobenswerte ist. Wollte man aber trotzdem doch *κακόν* so, wie eben abgelehnt, verstehen und Pl als Subjekt zu *ποιῆσαι* beziehen, so könnte doch aus sachlichen Gründen das *οὐχ ἵνα* nicht in ein der vorhin geforderten Voraussetzung entsprechendes Verhältnis zu 7a gestellt werden. Denn gemäß dem Zusammenhang müßte die Bewährtheit des Pl in die Erscheinung treten in seinem nachdrücklichen und strafenden Handeln an den K; dann hat es aber keinen Sinn, wenn er erklärt: Ich bete, ich möge euch nichts von Weh zufügen und so um jenes Handeln herumkommen; aber ich beabsichtige damit nicht etwa dies, daß meine Bewährtheit ans Licht kommt. Ein ähnliches Bedenken stellt sich aber auch ein, wenn man *ὑμᾶς* als Subjekt mit *ποιῆσαι* verbindet. Das empfiehlt sich ja freilich von vornherein, weil es der sprachlichen Form, wie sie einmal vorliegt, am angemessensten scheint, und ferner, weil auch bei dem *τὸ καλὸν ποιεῖν* die K Subjekt sind. So allgemein aber, wie der Begriff dann lautet, als ob es sich um alles handle, was als *κακόν* oder als sittlich tadelnswert gedacht werden kann, dürfte ihn Pl dann freilich doch nicht gedacht haben. Vielmehr ist er aus den im Zusammenhang vertretenen Interessen näher zu bestimmen, dabei aber zu beachten, daß nicht einzelne, sondern die *ὑμεῖς* als die Gesamtheit der Gemeinde von dem Gebete umschlossen werden, daß es sich also auch in *κακόν* um Lebensbetätigungen der Gemeinde handeln muß. Also: keinerlei Übles oder Schlimmes, etwa durch Duldung gegenüber dem Mangel an Energie in der Umbildung der Gesinnung 12, 2, durch Anzweiflung der voll ausreichenden Autorität des Pl 10, 8, durch Verkennung der von ihm bewiesenen Gotteskraft 13, 6, durch Widerstandslosigkeit gegenüber den Einflüsterungen, ja dem großen Truge der Judaisten 10, 1 f.; 13, 20; 11, 2 u. 13 ff., durch Beargwöhnung der Lauterkeit des Ap 10, 7 ff. usw., durch Verweigerung eines letzten und abschließenden Gehorsams 10, 6, durch krittelnde Herausforderung der in Pl latenten Energie Christi 10, 3. Aber hat nun 7a daran seinen festen und reichen Inhalt, so geht es doch auch jetzt nicht an, 7b als Aussage von dem, was nicht und was wirklich den Zweck solchen Betens bilde, zu verstehen. Denn neben einer Bitte, die den Anlaß zum Tadel wegwünscht, ist eben die Absicht, im Vollzug des Tadels sich zu bewähren, überhaupt logisch unmöglich, und sie kann demnach auch nicht abgelehnt werden. Beide bisher besprochenen Versuche führen also zu keinem befriedigenden Ergebnis. Mithin muß für die *ἵνα*-Sätze eine andere Beziehung gesucht werden. Eine solche ist aber nur noch in der Art denkbar, daß *ἵνα*, wenn nicht den Zweck, so den Inhalt des Betens be-

nennt. In diesem Sinne fügt es sich aber auch völlig glatt in der Zusammenhang ein. Denn danach bestimmt Pl den Inhalt seines Betens zunächst durch den Akkusativus cum Inf. ὑμᾶς . . . ποιῆσαι dahin, daß die K nicht in der soeben näher bestimmten Weise einen Anlaß zum Einschreiten geben möchten, und ergänzt oder erläutert alsdann unter Wechsel der Konstruktion diese Bitte dahin, er wünsche sich nicht, was man an sich wohl ihm zuschreiben könnte, daß er als Bewährter in die Erscheinung trete, indem nämlich die K jenen Anlaß darbieten, sondern lieber, daß sie das Gute tun und er dann doch, weil der Anlaß zum φανῆναι weggefallen ist, wie einer sei, der ἀδόκιμος ist. Besiegelt wird diese Auffassung dadurch, daß bei ihr in der Tat das φανῶμεν mit seinem vollen Inhalte zur Geltung kommt: nicht bloß sein, sondern in die Sichtbarkeit gelangen vgl. 7, 12. Mithin erklärt Pl durch 7 wirklich, daß er es recht zufrieden wäre, wenn die K das Gute (in all den beschriebenen Beziehungen — der Artikel, weil das Gute, auf das es jetzt ankommt) täten und er den Schein der ἀδοκιμασία auf sich sitzen lassen müßte. Wie kann er aber nach dem energischen Eingang in 13, 2 ff. nun auf einmal diesen so milden Ton anschlagen? Die Vermittlung liegt in 13, 6. Hier fragt es sich, wie das γνώσεσθε näher zu bestimmen sei. Es könnte auf die Zeit gehen, wo Pl nach K kommt und seine δύναμις bewährt; dann wäre 6 ein A b s c h l u ß der D r o h u n g e n, die in 1—5 stecken. Aber diese Form von Drohung wäre nach der von 4 b doch sehr matt; sie kann von Pl auch nicht gut oder wenigstens nicht ohne Gefahr eines üblen Eindrucks bei den Lesern unter den Gesichtspunkt des H o f f e n s gestellt werden; und es wird bei dieser Auslegung nicht genug dem Umstande Rechnung getragen, daß soeben die Drohung des Pl in eine Aufforderung, sich selber zu prüfen, ausgelaufen und dabei dem Gedanken durch εἰ μήτι erst recht ein mildernder Schluß gegeben war. γνώσεσθε kann aber doch offenbar auch von demjenigen Zeitpunkt verstanden werden, in welchem die K sich der Aufforderung des Pl gemäß prüfen, um von da aus zu ermessen, ob in Pl etwas von Christuskraft steckt oder nicht. Geschieht das, dann hofft Pl, sie würden erkennen, daß er nicht sei ein ἀδόκιμος. Damit aber bildet der Satz einen ganz passenden Ü b e r g a n g; er leitet durchaus sachgemäß zu der vollkommen v e r s ö h n e n d e n und v e r s ö h n t e n Aussage von 7 über, und gerade an diesem Zusammenklang hat die vorgetragene Auslegung ihre beste Gewähr. Es schadet ihr deshalb auch nichts, daß ἀδόκιμος nun in 6, wo es so zwar zuerst auftritt, aber doch im inneren Zusammenhang mit δοκιμή in 2 steht, einen weiteren Sinn hat und nicht die Bewährung im energischen Handeln gegenüber Verfehlungen in der Gemeinde, sondern vielmehr die Fruchtbarkeit im glaubenstiftenden Werke bezeichnet.

und daß dann in 7, wo dem allgemeinen Gedanken von 6 nun ein spezieller hinzugefügt wird, δόκιμος und dann auch ἀδόκιμος in engere Bedeutung sich zusammenfaßt. Ohnehin ist dieser Übergang auch dadurch vermittelt, daß zuerst vom ἀδόκιμον εἶναι, dann aber vom δόκιμον φανῆναι die Rede ist. Also [13, 6 f.]: *Ich hoffe aber, ihr werdet* (bei der zunächst auf euch selbst gerichteten Prüfung) *erkennen, daß wir nicht unprobehaltig sind. Mein Gebet aber zu Gott ist es, daß ihr keinerlei Schlimmes tut; nicht das, daß wir* (durch tadelnde Energie gegen euch) *als probehaltig in die Erscheinung treten, sondern das, daß ihr das Gute tut, wir dagegen wie unprobehaltig seien.* Den dabei in 7 b vorausgesetzten inneren Zusammenhang zwischen ὑμεῖς τὸ καλὸν ποιῆτε und ἡμεῖς ὡς ἀδόκιμοι ὦμεν weist 8 nach. ἀλήθεια kann hier freilich doch nicht einfach die Wirklichkeit, den wirklichen Befund, wie er sich in K herausstellen wird, bedeuten. Denn davon, daß Pl diese Wirklichkeit nicht vergewaltigen, d. h. durch falsche Darstellung entstellen werde, kann das οὐ δυνάμεθά τι natürlich nicht verstanden werden, da dies ein ganz fremdes Moment in den Gedankengang bringen würde. Soll aber δυνάμεθά τι heißen: wir vermögen etwas auszurichten im Sinne einer tätigen Wirkung, so paßt dazu ἀλήθεια in jener indifferenten Bedeutung gar nicht, und Pl beabsichtigt ja umgekehrt, wirklich event. etwas Bedeutendes auszurichten. Also steht ἀλήθεια in einem positiven, mit τὸ καλὸν ποιεῖν verwandten Sinn, und es wird der Fähigkeit des Pl, Einzelnes und Peripherisches mit dem Ganzen und Zentralen zu verbinden, vgl. 3 mit 4, entsprechen, wenn man dem Begriffe seine möglichste Tiefe läßt. So darf man wohl daran denken, daß Pl in 5 zur Frage gestellt hat, ob die K im Glauben stehen und Christus in sich tragen. Ein solcher Stand ist ein Stand in der Wahrheit, und findet er sich vor, dann kann Pl auch nicht die in ihm latente Strafenergie entwickeln, sondern bleibt ὡς ἀδόκιμος, und es gilt [13, 8]: *Denn nicht vermögen wir etwas wider die Wahrheit, sondern für die Wahrheit.* [1]) Nicht unmittelbar hieran, sondern an die ganze so begründete Aussage über das Beten schließt sich erläuternd und bestätigend an [13, 9]: *Wir freuen uns ja, wenn wir schwach sind* (= ἀδόκιμοι), *ihr aber machtvoll* (= δόκιμοι, τὸ καλὸν ποιοῦντες, ἐν ἀληθείᾳ ὄντες) *seid. Das ist auch unser Wunsch im Gebete, eure Vervollkommnung* (vgl. I, 1, 10; Gl 6, 1; Eph 4, 12). Eben daraus erklärt sich endlich auch die gegenwärtige, seinem baldigen Kommen so unmittelbar vorausgeschickte Erörterung [13, 10]: *Deshalb richte ich aus der Ferne dies Schreiben*

---

[1]) Vgl. οὐδὲν δύναταί τις πρὸς ταῦτα als Äußerung der Resignation in einem Kondolenzbriefe einer Ägypterin in Oxyrh. I, 115, 10; ferner οὐδὲν δύναται τοῦτο κατὰ δεσπότου ebenda III, 472, II, 22.

an euch, damit ich, wenn ich bei euch bin, nicht schroff vorzugehen brauche — gemäß der Vollmacht, die der Herr mir zum Aufbauen und nicht zum Niederreißen gegeben hat. Die innere Einheit des ganzen Abschnittes seit 10, 1 in ernstem Vorhalten dessen, worüber apostolischer Eifer sich mit Recht beschwert, und doch zugleich in der Absicht auf ein positives und Friedensziel kommt damit zum Schlusse auch dadurch noch besonders und ausdrücklich zum Worte, daß das berufliche Arbeitsziel des Ap hier und in der Nähe jenes Anfangs (10, 8), dort im merklichen Gegensatz zu den verwirrenden Einflüssen der Winkelprediger, hier in Setzung herzlichen und ernsten Einvernehmens mit der Gemeinde, in die gleiche Form gefaßt ist.

Schluß des Briefes 13, 11—13.

Mit einer der in Briefen üblichen Formeln [1]) wendet sich Pl von dem konkreten Gegenstand der Erörterung zu dem, was nach dessen Erledigung noch übrig bleibt, zu einer Mahnung, einer Verheißung, einem Auftrag [13, 11 f.]: *Im übrigen, Brüder, freuet euch* (als Gegengewicht gegen das, was die Einfalt des Glaubens und der Hingabe 11, 3 trüben möchte durch einen in Besorgnis setzenden Zweifel, als ob der Gemeinde etwas entgangen sei 11, 5; 12, 11 ff.), *laßt euch vollfertig machen* (im christlichen Lebensstande), *geht auf Ermahnung ein* (= laßt euch erfolgreich ermahnen), *seid einerlei Sinnes, seid friedsam* (1 Th 5, 13) — *so wird* (entsprechend ihrem durch Liebe und Frieden bestimmten Verhalten) *der Gott der Liebe und des Friedens* (also der, dessen Wesenseigentümlichkeit es ist, Liebe und Frieden zu spenden) *mit euch sein. Grüßet eineinander mit heiligem Kuß* (ein Symbol der unter den Bitten und Weisungen des Ap erblühenden Absicht, wirklich eine Gemeinde der Liebe und des Friedens zu bilden, vgl. auch Bd. XII, S. 122). *Es grüßen euch die Heiligen alle.* Dazu endlich als letzter Wunsch, in triadischer Form (vgl. I, 6, 11; 12, 4; Rm 15, 16. 30; Eph 2, 19 ff.; 5, 19 f.; 1 Pt 1, 2; 2, 5; 4, 13; Hb 10, 29 ff.; Offbg 1, 4 f.; 3, 12; Jo 14, 15—17. 26; 15, 26; 16, 13 ff.) ein Segen, der die ganze Heilsfülle zusammenfaßt in der Gnade, die Christus dem Menschen erweist, ihn aus dem Verderben zu retten, in der Liebe, mit der Gott selber den Menschen mit Wohlgefallen umfaßt und ihm eine alles Hohe und Tiefe mitteilende Zuneigung schenkt, und sie sich vollenden läßt in der Selbstmitteilung, durch

---

[1]) Vgl. 1 Th 4, 1; 2 Th 3, 1; Eph 6, 10 u. etwa Oxyrh. P. I. 119, 13: *λοιπόν, πέμψαι εἰς μέ;* oder ebenda IV, 746, 9: *τὰ δ' ἄλλα σεαυτοῦ ἐπιμελοῦ ἵν' ὑγιαίνῃς.*

die der Geist Menschen in Lebensgemeinschaft mit sich setzt [13, 13]: *Die Gnade des Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen.*

Über die Zusammengehörigkeit von 10, 1—13, 10 mit Kap. 1—9.

Vgl. S. 9—12.

A. Aus 1, 13; 2, 3f. 9; 10, 10 war zu entnehmen, daß in der Verwirrung, die vor II die Beziehungen des Pl zur k Gemeinde betroffen hatte, ein Brief des ersteren an letztere eine besondere Rolle spielte. S. 95ff. ist gezeigt, daß dieser „Zwischenbrief" nicht mit dem ersten Korintherbrief des neutestamentlichen Kanons identifiziert werden kann. Dann wird die Frage, ob 10, 1—13, 10 mit Kap. 1—9 ursprünglich ein Ganzes bilde, zunächst in der Form aufzuwerfen sein, ob nicht etwa jener ZwBr uns in 10, 1—13, 10 sei es ganz sei es teilweise erhalten sei. Hierfür kommen nun folgende Tatsachen in Betracht: 1. 10, 1—13, 10 muß (vgl. zu 10, 1 S. 339 A.) einen Teil eines größeren Schreibens ausgemacht haben, das neben dem Pl noch einen anderen oder andere als seinen Absender benannte. Der ZwBr dagegen ist eine eminent persönliche Auslassung des Pl gewesen vgl. 2, 3f. 9; 7, 8ff. und S. 107f. Über diesen Gegensatz hälfe allerdings wohl die Annahme hinweg, der ZwBr habe eben aus zwei Teilen bestanden; seine erste Hälfte sei ein Kollektivschreiben gewesen und sei verloren gegangen, seine zweite Hälfte aber, eine spezifisch persönliche Aussprache des Pl, sei uns in 10, 1—13, 10 erhalten. Aber wenn man sich auch in das seltsame Schicksal finden wollte, das dann der ZwBr erfahren haben müßte, so ist jene Annahme doch aus anderem Grunde entschieden zu verwerfen. Da nämlich der ZwBr ersichtlich mit ganz besonderer Schärfe in das Verhältnis der K zu Pl eingegriffen hat und da er dies durch die direkt und ausschließlich persönlichen Auslassungen des Pl getan hat, so hätte Pl bei Gelegenheit seiner nunmehrigen Rückblicke auf den ZwBr unmöglich an jener so scharf hervorgetretenen Verschiedenheit der Briefteile ganz und mit absolutem Stillschweigen vorübergehen können. 2. Der ZwBr trat an Stelle eines persönlichen Kommens, das Pl damals geplant, dann aber aufgegeben

hatte und in bezug worauf es im Momente des Schreibens zweifelhaft war, ob es überhaupt noch jemals stattfinden würde vgl. zu 2, 3 S. 93 u. S. 108. 10, 1—13, 10 dagegen ist, unzweifelhaft dazu bestimmt, ein alsbald und sicher bevorstehendes Kommen vorzubereiten vgl. 12, 14; 13, 1. 3. Der ZwBr war ein Tränenbrief 2, 4, geschrieben in herzlicher und sorgenvoller, aber weicher Bewegung; 10, 1—13, 10 dagegen ist lebhaft durchklungen von Satire, Ironie, Polemik. 4. und vor allem: Der ZwBr beschäftigte sich mit einer totalen Gefährdung des Verhältnisses der k Gemeinde zu Pl und war dazu bestimmt, eine Entscheidung von höchster Wichtigkeit in dem einen oder anderen Sinne herbeizuführen vgl. S. 106 ff. 10, 1—13, 10 drückt nun zwar scharfen Gegensatz des Pl gegen bestimmte Erscheinungen aus 10, 3 ff., ist aber zugleich von der Gewißheit eines zu erreichenden, ja eines schon bestehenden Einvernehmens zwischen dem Ap und der Gemeinde durchzogen und liest sich wie ein Kampf gegen eine ganz bestimmte, aber auch schon halb überwundene Sondergefahr, die diesem Einvernehmen letzte Hemmnisse in den Weg schiebt (10, 1. 6. 15; 11, 2; 12, 14 f. 19; 13, 6 ff.). Mithin hat 10, 1—13, 10 nichts mit demjenigen ZwBr zu tun, der von uns postuliert werden mußte.

B. Natürlich ist mit dieser Feststellung nicht auch schon die andere gegeben, daß 10, 1—13, 10 sich nun wirklich mit 1—9 zu einem Briefganzen vereinige. Es fragt sich vielmehr, ob nicht doch ein solches Verhältnis zwischen beiden Teilen bestehe, daß ihre Trennung notwendig ist, ganz abgesehen noch davon, ob sich dann für den abgetrennten Teil eine bestimmte andere Lage möchte ausfindig machen lassen oder nicht. In dieser Hinsicht fallen für uns diejenigen Bedenken weg, die sich für Hausrath daraus ergaben, daß er die beiden Briefteile nach ihrem Verhältnis zu I abmaß und dabei für 10, 1—13, 10 eine größere Nähe an I wahrzunehmen glaubte. Denn (für 1—9 vgl. S. 9 f.) weder vom Blutschänder aus I, 5 noch von der Kollekte, die auch schon in I, 16 verhandelt ist, ist in 10, 1—13, 10, vom ersteren aber auch in 1—9 nicht die Rede. Vielmehr ist in beiden Briefteilen die Situation der Gemeinde und ihre Beziehung zu Pl bestimmt durch Geschehnisse, die neu und wuchtig nach I aufgetreten sind, und ihre Entfernung von I ist in diesem Sinne gleich groß. Beide Briefteile nehmen nun aber auf die neugeschaffene Lage Bezug mit einer gewissen und bemerkenswerten Verschiedenheit. Während nämlich in 1—9 der Blick des Pl auf der Gemeinde als Ganzem ruht und sie als eine Einheit umfaßt, entwickelt sich 10—13 zu einer ernsten Mahnung insonderheit an einen Bruchteil der Gemeinde 12, 21; 13, 2; während ferner in 1—9 ein anscheinend vollkommen beruhigender Stand des Gemeindelebens (immer in der

hier vorschlagenden Hinsicht auf die Ordnung ihres Verhaltens zu ihrem Stifter) erreicht und der Brief daher auch in väterlich-freundlicher und ganz versöhnter Stimmung geschrieben ist, besteht in 10—13 die Notwendigkeit, mit scharfen Worten die Gemeinde anzufassen, und es herrscht ein Ton der Satire, der einer ganz anderen Stimmung entspringt als sie im ersten Teile besteht; endlich in 1—9 erscheint die judaistische Opposition fast wie schon besiegt und abgetan, in 10—13 dagegen steht die Gemeinde noch deutlich unter dem Einfluß ihrer Treibereien. Vgl. einerseits 1, 14, 24; 2, 3f. 8—10; 3, 1; 6, 11; 7, 4. 7. 11ff. 14ff. und andrerseits 10, 2ff.; 11, 3. 19ff.; 12, 11. 13. 20f.; 13, 2ff. Allein dem gegenüber ist zunächst zu beachten: 1. Auch im ersten Briefteile sind Hinweise darauf vorhanden, daß zwischen Pl und der Gemeinde noch manches steht, was der Klärung bedarf vgl. 1, 13b u. 14. 23; 5, 11ff.; 6, 12f.; 7, 2; umgekehrt aber klingt in 10—13 auch vernehmlichst der Ton herzlicher Liebe vgl. 10, 1. 8; 11, 2; 11, 6; 12, 14f.; 13, 7 und eines bestimmten Vertrauens durch, daß die Gemeinde über die noch vorhandenen Störungen hinwegkommen werde 10, 6. 15; 12, 19; 13, 9f. 11ff. Beide Briefteile bekunden also eine Lage, in welcher erfreuliche und hemmende Motive sich ineinander mischen. 2. Die Schwierigkeit, wie sie etwa trotzdem wegen der Verschiedenheit des Tones an dem Verhältnis von 10—13 zu 1—9 haftet, haftet in ihrer Weise genau auch an dem Verhältnis der beiden Teile von 10—13 selber, nämlich von 10, 1—12, 18 u. 12, 19—13, 10. Denn während in 10, 1—12, 18 es immer die Beziehung des Pl zur Gemeinde ist, auf welche sich die Ausführungen beziehen, und alle Hemmung ausschließlich auf diesem Gebiete zu liegen scheint, wird in 12, 19—13, 10 auf einmal Mahnung und Rüge auf ein scheinbar ganz anderes Gebiet, nämlich auf das der sittlichen Lebensführung mitbezogen. Klaffen nun damit auch diese beiden Teile auseinander, so sind sie andrerseits durch die Herrschaft der gleichen Grundgedanken aufs engste miteinander verknüpft vgl. 10, 1ff. mit 13, 3ff.; 10, 8 mit 13, 10, und es besteht auch in beiden die gleiche seelische Lage, die sich einmal im Tone der Ironie und ein anderes Mal im Tone der warmen Freundlichkeit bekundet vgl. 11, 1 u. 16ff. 30; 12, 9f. u. 11 mit 13, 7ff. Die Auslegung konnte aus diesem Sachverhalt nur den Antrieb entnehmen, sich eine Lage zu vergegenwärtigen, durch welche beides zugleich erklärt wird, wie das oben S. 410f. versucht ward. Ebenso aber in bezug auf die beiden großen Briefteile selber. Sie wären also miteinander nur in dem Falle unvereinbar, daß sich die wechselnde Inbetrachtnahme der gleichen Lage auf keinerlei Weise erklären ließe. 3. Der Wechsel von Ton und Stimmung erklärt sich aber aus mehrfachen Gründen: a) Im ersten Briefteil herrscht der Rückblick auf die

Vergangenheit, im zweiten der Ausblick auf die Zukunft; dort auf das nach schwerer Störung prinzipiell wiedergewonnene Einvernehmen, hier auf die bevorstehende persönliche Begegnung; naturgemäß drängt sich dort das in den Vordergrund, was in der Vergangenheit als lösend und befreiend war erlebt worden, hier dagegen der Wille, die bei jenem Rückblick einstweilen nur leise berührten Störungsmöglichkeiten fest anzufassen. b) Im ersten Briefteile verweilt die Auseinandersetzung ganz bei dem Verhältnis zwischen der Gemeinde und Pl, im zweiten wird ausdrücklich die Gefahr besprochen, die der Gemeinde durch die judaistische Winkelagitation droht; jener beabsichtigt die Gemeinde in ihrer Beziehung zu Pl zu befestigen, dieser, sie von dem Einfluß der Judaisten loszureißen. c) Der erste Briefteil steht unter dem Zeichen einer sachlichen Erörterung der im apostolischen Berufe enthaltenen Lebensmächte und Lebenswerte, der zweite unter dem Zeichen einer persönlichen Auseinandersetzung. d) 1—9 ist eine Darlegung, die Pl zugleich im Namen des Timotheus erläßt; in 10—13 dagegen ergreift er zu einer im präzisesten Sinne persönlichen Auseinandersetzung das Wort vgl. S. 339 A. So gewiß nun in der Behandlung einer aus einer Verwirrung persönlicher und sachlicher Beziehungen sich klärenden, ja bereits entschiedenen und doch noch nicht in jeder Beziehung bereinigten Lage derartige Verschiedenheiten immer aufzutreten vermögen, so wenig besteht auch die Behauptung einer Unvereinbarkeit beider Briefteile zu Recht. Eine kleine Einzel-Beobachtung kommt diesem Ergebnis bedeutsam zustatten. Die beiden Briefhälften verhalten sich ihrem ganzen Gehalte nach zueinander nicht anders als die Versicherung einer überschwänglichen Freude über die K in 7, 4 vgl. 7, 13ff. zu der unmittelbar vorangehenden Bitte in 7, 2f. vgl. 6, 12f. Auf allerengstem Raume sind hier die gleichen Unterschiede des Tones und des Urteils über die Lage zusammengedrängt, wie sie bei der Vergleichung der beiden großen Briefteile hervortreten, so daß bei Wegnahme des letzten Teiles die in 6, 12 u. 7, 2 enthaltenen Gedankenmomente geradezu fragmentarisch und rätselhaft bleiben.

C. Damit ist aber schon angedeutet, daß beide Teile geradezu in enger Ergänzungsbeziehung zueinander stehen und durch eine ganze Reihe positiver Momente miteinander verbunden sind. 1. Beide setzen die gleiche äußere geschichtliche Lage voraus; denn in beiden blickt Pl auf einen zweiten Besuch in K zurück, der ihm mit seinem betrübenden Verlaufe noch lebhaft in der Seele nachklingt und der doch nicht entscheidend die vor II vorhandene Situation beherrscht, sondern diese Rolle an den brieflichen Verkehr des Pl mit K abgetreten hat, so zwar, daß in diesem brieflichen Verkehr der ganze Nachdruck des apostolischen An-

spruchs an die Gemeinde zur Geltung gekommen war vgl. 2, 1—4 u. 7, 8. 12 mit 10, 1. 10 u. 12, 21. Vor beiden Briefteilen liegt auch eine Sendung des Titus nach K 2, 13; 7, 6; 12, 18. 2. In beiden Teilen steht die persönliche Geltung des Pl in seiner apostolischen Stellung zur Erörterung und bekundet sich damit als der Punkt, auf welchen die Trübung des Verhältnisses sich bezog. 3. In beiden steht neben der Gemeinde eine Gruppe fremder, agitatorisch auftretender Prediger, die einen versteckten und doch hartnäckigen Gegensatz gegen Pl unterhalten und mit besonderem Anspruch sich als Sendboten Christi *κατ' ἐξοχήν* gerieren, ihren Zusammenhang mit dem palästinensischen Judenchristentum betonen 2, 17; 3, 1. 12 ff.; 4, 1 ff.; 10, 2. 7 ff.; 11, 3 ff. 13 ff. 20 ff. 12, 11 f. und dabei diese ihre Stellung krämerisch verwerten 2, 17 bzw. sich finanzielle Vorteile verschaffen 11, 20; 12, 11 ff. 4. Kap. 3—6 korrespondieren mit 10—13, indem dort in sachlicher Erörterung mit gelegentlich anklingender Polemik, hier in persönlich-polemischer Auseinandersetzung doch das gleiche Grundverhältnis besprochen wird. 5. Zwischen 1, 13 u. 10, 9 besteht ein offenbares Verhältnis der Ergänzung vgl. S. 52; ebenso sind beide Briefteile durch die Wiederkehr gleicher leitender Begriffe in ein engstes Verhältnis zueinander gesetzt vgl. *θαρρεῖν* 7, 16 u. 10, 2; *καυχᾶσθαι* 5, 12; 10, 8. 13. 15 ff. usw.; *πεποιθέναι* 1, 15; 2, 3; 3, 4; 8, 22; 10, 2. 7; *κατὰ σάρκα* 1, 17; 5, 16; 10, 2 f.; 11, 18; *συνιστάνειν ἑαυτόν* 3, 1; 4, 2; 5, 12; 6, 4; 10, 12. 18; 12, 11; *ὑπακοή* 7, 15; 10, 5 f. 6. In beiden Briefteilen bewegt sich Pl durchaus in der gleichen, aber eigenartigen seelischen Funktion, indem hier und dort seine Auseinandersetzung mit dem ihn beschäftigenden Sachverhalt ihre Höhe dadurch erreicht, daß er das Bewußtsein um die sonderliche Schwachheit seines apostolischen Berufes entwickelt, dieses Bewußtsein aber auflöst in das höhere einer gerade in jener Schwachheit sich vollziehenden Gotteswirkung vgl. 4, 7 ff. mit der in 12, 10 abschließenden Erörterung; in beiden Teilen vollbringt darum der Schriftsteller ein *συνιστάνειν ἑαυτόν* und ein *καυχᾶσθαι,* aber bildet das zugleich um und fort zu einem Preise der in Christus wirksamen Gottesgnade.

D. Endlich sei hinzugefügt, daß beide Teile gar nicht voneinander getrennt werden können. Denn 1. 6, 3 ff. u. 11, 25 ff. sind nebeneinander in einem und demselben Schreiben durchaus möglich, in zwei aufeinanderfolgenden aber, noch dazu, wenn an die erstmalige Schilderung der apostolischen Leiden sich eine Erörterung bei den Lesern angeschlossen haben sollte, unmöglich. 2. 1—9 ist für sich ein Torso; denn die Andeutungen über die neben der Gemeinde stehende Agitatorengruppe sind ganz unentwickelt, die Wünsche von 6, 12; 7, 2 sind aus dem übrigen Inhalt

des ersten Teils nicht völlig zu motivieren; es wäre aber vor allem auch unbegreiflich, warum Pl, indem er die Versöhnung mit der Gemeinde vollzieht und die Sendung des Titus und anderer Brüder ankündigt, kein Wort darüber sollte gesagt haben, weshalb er selbst nicht alsbald nach K reise: erst 10—13 gibt die ganz unerläßliche Antwort auf diese Frage. 3. 10—13 setzt etwas dem ähnliches wie 1—9 notwendig voraus. Denn an 10—13 fällt ohne Zweifel auf, daß die Erörterungen des Pl über seinen apostolischen Beruf sich auf Nachweise beschränken, die schließlich Sekundäres betreffen, seine Uneigennützigkeit, sein Leiden, seine Offenbarungen, aber die entscheidenden Grundlagen seiner apostolischen Stellung nicht behandeln vgl. I, 9; Gl 1 u 2. Und doch war aus dem ersten Briefteile zu entnehmen gewesen, daß in der vor II liegenden Krisis die apostolische Geltung des Pl für K überhaupt war in Frage gezogen worden vgl. S. 106 ff. Dann muß für 10—13 durchaus die Voraussetzung bestehen, daß jene Hauptfrage bereits entschieden ist, daß aber in einigen Einzelbeziehungen noch Behauptungen auftreten, die gleichsam den Nachhall jenes größeren Unwetters darstellen. Genau das ist aber die Lage, welche durch 1—9 dargeboten wird. Das heißt also: Wenn 1—9 als authentische Urkunde über die Geschichte der Beziehungen des Pl zu K darf angesehen werden, dann ist 10—13 nur im Anschluß an 1—9 (wie vorhin umgekehrt 1—9 nur in Verbindung mit 10—13) wirklich historisch begreiflich.

Aus allen diesen Gründen behaupten wir die Zusammengehörigkeit beider Briefteile.

Ergebnisse der Auslegung.

Vgl. die Einleitung.

A. Die Entwicklung der Beziehungen zwischen Pl und K in dem Zwischenraum zwischen I und II. Vielleicht noch in dem Jahre des vor Ostern 55 geschriebenen Briefes I wird es gewesen sein, daß Pl, wie I, 4, 19 angekündigt, eine rasche Fahrt nach K unternahm. Er hatte dort ernste Verhandlungen mit der Gemeinde, machte, während die übrigen in I besprochenen Erscheinungen sich mochten zurückgebildet haben, betrübende Wahrnehmungen wahrscheinlich insonderheit in bezug auf die sittliche Zucht in der Gemeinde, unterließ aber doch ein

schärferes Einschreiten und kehrte mit bekümmerter Seele nach Ephesus zurück. Vgl. 1, 15 S. 57 f.; S. 68; S. 105 ff.; 2, 1; 11, 10; 12, 21; 13, 2. Im Laufe d. J. 56 rüstete er sich dann, die Arbeit in Ephesus abzubrechen, nachdem sie ohnehin sich schon länger hingezogen hatte, als er noch zur Zeit von I erwarten konnte (I, 16, 8). Er faßte den Plan, auf jeden Fall Mazedonien und Achaja zu besuchen, um sodann mit einem hoffentlich reichen Ertrag einer für die jerusalemischen Christen zu veranstaltenden Sammlung nach Judäa zu reisen. Da ihm aber gerade die k Gemeinde besonders am Herzen lag und er gerne ihren besonderen Wert auch auf jede Weise zum Ausdruck brachte, so bestimmte er seine Absicht näher dahin, jene Reise durch Mazedonien und Achaja nicht bloß in K endigen zu lassen, sondern sie auch mit einem Vorbesuche in K zu eröffnen S. 59. Durfte und wollte er sich doch auch der Hoffnung hingeben, dieser Vorbesuch werde einen anderen Verlauf nehmen, als sein letzter (im ganzen der zweite) Besuch in K ihn gehabt hatte S. 68; 95. Fast scheint es, als habe Pl mit der Ausführung seiner Absicht den K eine Überraschung bereiten wollen S. 64 ff. Allein plötzlich traten Verhältnisse auf, die den ganzen Plan zerstörten. Es müssen in Ephesus Nachrichten aus K eingetroffen sein, daß die Gemeinde in eine kritische Betrachtung ihres Verhältnisses zu Pl geraten sei, so daß geradezu Gefahr bestand, sie möchte die Beziehung zu ihrem Stifter zerbrechen S. 106 ff. Insonderheit ein einzelnes Gemeindeglied tat sich drängerisch und in einer für Pl kränkenden Weise hervor und forderte den Bruch mit dem Stifter der Gemeinde S. 115. Der letzte Antrieb zu dieser Bewegung stammte aber nicht aus der Gemeinde selbst, sondern von Judenchristen, die (in Geschäften?, irgendwie in Sachen der von Pl den Jerusalemiten zugesagten Kollekte Gl 2, 10? *καπηλεύοντες τὸν λόγον* 2, 17) nach K gekommen waren, dort lehrend auftraten und die Autorität des Pl bestritten und verwarfen.[1])

---

[1]) Auf Lütgerts S. 15 erwähnten Versuch, den libertinistisch-gnostischen und enthusiastischen Charakter der Bewegungen in der kor Gemeinde (und zwar einheitlich für I und II) zu erweisen, muß die Gesamtauslegung, die wir gegeben haben, als Antwort dienen. Unsere Ergebnisse stimmen mit L. insofern überein, als wenigstens für II auch L. ausspricht, daß hier der Gegensatz sich auf das persönliche Gebiet geworfen habe und die sachlich-trennenden Momente zurückgehalten werden. Dieser Sachverhalt gestattet dann natürlich leicht auch eine solche Wahrscheinlichkeitskonstruktion, wie sie L. versucht hat. Es ist uns aber nicht zweifelhaft, daß die Konstruktion ein unzutreffendes Gesamtbild geschaffen hat. Ich muß mich begnügen, Entscheidendstes in aller Kürze hier zusammenzustellen: 1. Die Annahme, daß sich I und II auf die wesentlich gleiche Gesamtlage beziehen, hat sich uns als irrig erwiesen; I und II liegen zeitlich und sachlich voneinander ab. 2. Es ist unmöglich, alle in I besprochenen auffallenden Erscheinungen auf einen einheitlichen Grundzug zurückzuführen. 3. Hätte es Pl mit solchen Gegnern zu tun, wie L. an-

Anknüpfung boten ihnen vielleicht die Beziehungen, die für dieses oder jenes Gemeindeglied schon nach I, 1, 12 zu Kephas, dem Haupte der Jerusalemiten, vorhanden gewesen waren und nun etwa wieder aufleben mochten, und vielleicht fanden sie unter diesen Gemeindegliedern den τὶς, der auf ihre Gedanken mit besonderer Lebhaftigkeit einging. Jedenfalls nun — jene Judaisten imponierten der Gemeinde schon durch die Empfehlungsbriefe, die sie mitbrachten 3, 1. Es wird ihnen aber auch, wie man durch Vermutung das ergänzen darf, was aus II erkannt werden kann, nicht schwer gewesen sein zu zeigen, wie seltsam es doch um einen Apostel Christi bestellt sein müsse, der zu dem geschichtlichen Christus gar keine Beziehungen gehabt, sondern sich plötzlich in die von diesem befohlene Arbeit eingeschoben habe und nun in der weiten Ferne als Bote des Evangeliums auftrete, ohne doch einen festen Zusammenhang mit dem Ausgangspunkte des Ganzen, mit Jerusalem, der dortigen Gemeinde, den dortigen Autoritäten zu haben. Sicher endlich ist, daß die Judaisten sich bemühten, den Anschein zu erwecken, als ob dem Pl mit seiner Losgerissenheit vom christlichen Judentum und damit von dem großen schon von Mose her datierenden Zusammenhang auch etwas Wesentliches von apostolischer Ausrüstung und Vollmacht fehle 3, 3ff., und also auch seinen Gemeinden wichtigstes entgehe 11, 5; 13, 13; daß sie ferner sich zwar hüteten, das paulinische Evangelium selber

---

nimmt, so wäre es unbegreiflich, daß er in II nicht auf die sachlichen Gegensätze eingeht. 4. L.s Auffassung von II, 11, 4 trifft nicht zu, seine Auffassung von II, 3 tut dieser Erörterung geradezu Verkünstelung und Gewalt an; damit fallen aber die wesentlichsten Stützen seiner Anschauung überhaupt. 5. Irgendein zwingendes Moment ist in L.s Darlegungen nicht enthalten; alles läßt sich ebensogut, ja weit besser anders erklären. — Das einzige auffallende Moment, das irgend für L.s These zu sprechen scheint, liegt darin, daß die Gegner des Pl in II als die Christusleute erscheinen 10, 7 und daß eine Gruppe dieses Namens auch schon in I, 1, 12 erscheint. Allein es bleibt demgegenüber dabei, daß in I, 1, 12 das Χριστοῦ εἰμι einen wesentlich anderen Wert hat als in II, 10, 7. In I ist es die verhältnismäßig harmlose, weil gedankenlose Selbstbenennung einer Gruppe aus der Gemeinde in K, die gar keinen weiteren Gegenstand nachdrücklicher Aufmerksamkeit bildet; alle Polemik dort geht gegen die Paulus- und die Apollosleute. In II dagegen ist das Χριστοῦ εἰμι Losung einer heftigen und zwar von auswärtigen Gästen vertretenen Gegnerschaft gegen den Pl und sein Apostolat (nicht auch schon deutlich gegen sein Evangelium). — In Fortführung und Berichtigung von L.s Sätzen hat Schlatter (vgl S. 16 A.) ungleich stärker und richtiger den jüdischen Charakter der Gegner des Pl betont und alle Erscheinungen auf den Generalnenner einer falschen „Überbietung der Schrift“ mit ihren einengenden Regeln durch den neuen Geist Christi gebracht, eine irrige, auf dem Boden des Judentums gewachsene Freiheitstheologie. Schl. stützt seine Auffassung vor allem auf die in I zutage tretenden Erscheinungen im Gemeindeleben. Aber gerade in diese muß das Grundmotiv, die Überbietung der alttestamentlichen Norm, erst hineingezwungen werden.

anzutasten 11, 3 ff., daß sie aber dafür allerlei persönliche Bemäkelung und Verdächtigung gegen Pl aussprachen vgl. S. 137 f.; 152; 161; 182 f.; 248; 333 f. Der Augenblick, in welchem diese Nachrichten den Pl trafen, war nun für diesen ohnehin schon ein sehr bewegter. Denn eine Lebensgefahr höchsten Grades hatte ihn in seiner beruflichen Arbeit in Ephesus betroffen 1, 8 f. Nach K konnte und wollte er in diesem Augenblicke nicht, denn dazu war die Lage zu kritisch, ein endgültiger Bruch vielleicht gerade bei persönlicher Anwesenheit unvermeidlich und jedenfalls das ganze Zusammentreffen ein für beide Teile zu sehr erregendes und betrübendes 1, 23 f.; 2, 1 ff. So entschloß sich Pl, sich brieflich an die Gemeinde zu wenden. Natürlich mußte dieses Schreiben der Lage Rechnung tragen und also alle Entscheidung darauf stellen, daß jenes dem Pl angetane Unrecht abgetan und seine Geltung als wahrer und vollberechtigter Apostel Christi für die Gemeinde in K anerkannt werde und also die Gemeinde in das alte Friedensverhältnis zu ihm zurückkehre. Scharf waren die Auseinandersetzungen darüber und Pl schrieb sie unter Tränen, aber letztlich entsprangen sie doch der Liebe zur Gemeinde und dem Eifer um den Dienst Christi. Diesen „Zwischenbrief" — ob ihm noch je ein anderer würde folgen können, war zweifelhaft — übersandte Pl durch Titus nach K, nicht ohne diesem seinem Boten auch etwas für die Gemeinde Rühmliches davon zu sagen, wie vielen Wert er gerade auf K lege 7, 14. Er selbst aber verließ in großer Unruhe Ephesus, missionierte durch Asien hin und begab sich endlich nach Troas, wo gemäß geschehener Verabredung Titus ihn treffen sollte 2, 12 f. Allein Titus blieb aus. Kein Wunder, daß die Sorge des Pl um K, den Stützpunkt seiner ferneren Arbeit nach dem Westen hin 10, 14 f., ihn so erregte, daß er trotz guter Arbeitsaussichten alsbald nach Mazedonien weiterzog 2, 13 und es ihm eine Zeitlang leid war, sich so ernst und entschieden geäußert zu haben 7, 8. Hier (in Philippi? vgl. S. 325) stellte sich endlich Titus ein. Die Aufgabe, die er gehabt hatte, mochte schwerer zu lösen gewesen sein, als er und Pl gedacht — aber sie war nun in der Hauptsache doch gelöst. Die Gemeinde war zur Besinnung gekommen. Sie hatte gegen jenen τὶς eine Rüge ausgesprochen, eine Minderheit hatte sogar eine strengere Strafe begehrt S. 111 f., 117 f. und die Mehrheit hatte sich, falls Pl es verlangen würde, auch dazu bereit erklärt 123 f.; die alte Liebe und Anhänglichkeit war unter dem schmerzlichen und wehtuenden Eindruck des Briefes warm und hell wieder erwacht, und die Gemeinde sagte sich mit Entschiedenheit und in einer den Pl völlig befriedigenden Weise von dem Vorkommnis los 7, 7 ff. 11 ff. Dies war nun zwar die Hauptseite der neuen Lage, aber eben doch nur e i n e Seite. Der Aufenthalt des Titus in K hatte sich deshalb länger hingezogen

weil der Brief des Pl, den er mitgebracht hatte, nicht sofort und allseitig Zustimmung fand, sondern auch kritische Gegenwehr hervorrief 2, 4; 7, 8 und den Gegnern (vielleicht mittels einseitiger Betonung einzelner Stellen 1, 13) Gelegenheit gewährte, mit neuen Verdächtigungen zu arbeiten. Da kamen Vorwürfe zutage, wie die, Pl rühme sich in eitler und unlauterer Weise 3, 1; 1, 12; er rede sinnlos und maßlos der Gemeinde zu 5, 12; es bestehe ein seltsamer Widerspruch bei ihm zwischen den großen Worten seiner Briefe und seinem schwächlichen persönlichen Auftreten 10, 1. 10. Solche Äußerungen klangen dem Titus wohl selber in die Ohren, und als er dem Pl den glücklichen Erfolg seiner Reise erzählte, durfte er ihm doch auch nicht verschweigen, wie dies und jenes Bedenken noch als eine Art von Gefahr auf den wiederhergestellten Gehorsam der Gemeinde drücke, um so mehr, als die eigentliche Quelle der ganzen Störung noch nicht verstopft war. Denn noch waren jene Judaisten in K und mochten wohl denen, die ihnen zugänglich waren, in den Ohren liegen mit allerlei Argwohn gegen Pl, selbst mit Bezweiflung, ob seine Uneigennützigkeit in Geldsachen wirklich so ganz lauter sei, und mochten so mit großer Intrigue den Erfolg der Reise des Titus umspannen vgl. S. 383 ff. Nicht unmöglich auch, daß in der Gemeinde gerade diejenigen solchen Einflüsterungen am meisten Zugang zu sich verstatteten, die von früher, nämlich vom zweiten Besuche des Pl her noch über dies und jenes seine Rüge zu fürchten hatten 12, 21; 13, 2. Pl nun, von der Freudigkeit der Mazedonier in Kollektensachen einerseits und von den Nachrichten des Titus andrerseits herzlich bewegt, wollte zwar nicht alsbald selber nach K gehen, offenbar, um sich Gelegenheit zu geben, vor dem wirklichen Wiedersehen die letzten noch vorhandenen Hemmnisse zu beseitigen. Um aber die wichtige Kollektensache nicht noch länger, als es infolge der Verwicklungen ohnehin geschehen war, hinauszuschieben, ließ er den Titus alsbald zum Betrieb dieser Angelegenheit nach K zurückkehren, gab ihm den Lukas und noch einen Bruder mit, legte aber zugleich in seine Hände unseren zweiten Korintherbrief. Es war im Spätherbst 56.

B. Der Brief selber. (Über Inhalt und Aufbau vgl. auch die Inhaltsübersicht S. V f.). Unter den geschilderten Verhältnissen mußte der Brief, mit welchem Pl die alten Beziehungen wieder aufnahm, eine eigentümliche Gestalt annehmen. Er mußte einerseits ein Ausdruck der Befriedigung werden über den großen Erfolg der Bemühungen des Titus, andrerseits mußte er die letzten Einflüsse der judaistischen Opposition und jede Art von Empfänglichkeit der Gemeinde für sie versuchen ein für allemal zu zerstören. Es konnte dabei kaum ausbleiben, daß die seelische Erregung, mit der Pl die Entwicklung der Sache verfolgt hatte, nun

nachwirkte ebensowohl in einem tiefen und freudigen Gefühl einer durch Gottes Güte empfangenen Befreiung und Ermunterung, wie in einer lebhaften Empfindung des Gegensatzes gegen die heimliche Verbissenheit seiner Gegner. Diesen Bedingungen entspricht II durchaus, indem es beides zugleich ist, ein Rückblick voll Versöhntheit auf die durchlebte Erschütterung und ein entschlossener Angriff wider den in einem gewissen Maße noch nachwirkenden Einfluß der Gegner. Aber der Brief erfüllt diesen seinen Zweck eigentümlich insofern, als Pl, doch wohl mit Bewußtsein und Absicht, die beiden Richtungen der Auseinandersetzung nicht gleichzeitig, sondern nacheinander verfolgt. Mit Bewußtsein und Absicht: denn indem er in dem Herzensergusse des ersten Teiles (1—7) zwar keineswegs jede Andeutung auf das, was für die Zukunft noch zu wünschen übrig bleibt, umgeht, aber doch vor allem und so gut wie ausschließlich in der Betrachtung des wiederhergestellten Einvernehmens und seiner Vorgeschichte verweilt, befestigt er sich und die Gemeinde zugleich in dem Bewußtsein um den nie wieder aufzugebenden Wert desselben. Durch die darauffolgende Behandlung der Kollektensache schlingt er das Band dieser Gemeinschaft noch fester, indem er sie verstärkt durch das Bewußtsein, gemeinsam ein gutes, schon lange miteinander geplantes und begonnenes Werk nun zu Ende zu führen zum Dank gegen Gottes Gnade in Christus, zum Dienst der gemeinsamen Brüder und zum Ausdruck werktätiger Zusammengehörigkeit aller Christusgläubigen. Zugleich dokumentiert dabei Pl durch die Sorge für diese Kollekte aber auch das vor aller Augen, daß es ihm an einem festen Zusammenhang mit der Erstlingsgemeinde der Christenheit nicht fehle, daß er aber in diesem Zusammenhang für sich und seine Gemeinden durchaus Selbständigkeit und zwanglose Freiheit genieße — ein Eindruck, der ohne alle Worte an dem Tun selber haftete und gerade so für die in K bestehende Lage von höchster Bedeutung war. Erst jetzt, nachdem so in Gefühl und Tat die Einheit vollzogen ist, kommt jener unerläßliche Angriff zum Vollzug. Begreiflich, daß in ihn manche Schärfe der früheren Erregung sich eindrängt — aber er ist dafür auch deutlich als ein spezielles und rein persönliches Wort des Gemeindestifters an seine Gemeinde gekennzeichnet, und richtet es sich auch formell und notwendigerweise an die Gemeinde, so beschränkt es sich doch nicht auf sie, sondern zielt über sie hinaus dahin, die Judaisten mit ihren hämischen Einflüsterungen unmittelbarst zu treffen. Dieser Sachverhalt vergegenwärtigt sich vielleicht am deutlichsten, wenn man sich vorstellt, der Brief sei dazu bestimmt, in der Gemeindeversammlung, in der er vorgelesen wurde, auch zu den Ohren der Judaisten zu kommen. Möglich sogar, daß Pl dem Titus eine dahinzielende Weisung mit auf den Weg gegeben hatte. Wie mußte dann jedes

scharfe und zürnende Wort, das die Gemeinde traf, doppelt und dreifach auf jene Urheber der Verwirrung niederfallen, wie mußte eine so geradezu drastische Auseinandersetzung, wie sie dieser dritte Teil gab, den letzten Entschluß herbeizwingen, allen Einflüsterungen jener Gegner sich vollkommen zu versagen! Doch sind mit dem Beschriebenen die Faktoren noch nicht erschöpft, die die Eigentümlichkeit des Briefes ausmachen. Charakteristisch für ihn ist die sorgsame und kluge, liebevolle und zartfühlende Bemühung des Verfassers, wo immer sich dazu Gelegenheit und Anlaß bietet, die Gemeinsamkeit der Liebe und des Glaubens zwischen sich und der Gemeinde zu betonen und alles hervorzuheben, was das Band des Friedens um beide zu befestigen vermag vgl. 1, 2 S. 24; 1, 3—7 S. 33 ff.; 1, 11 S. 41 u. 44; 1, 14 S. 49; 1, 16 S. 59; 1, 21; 1, 44; 2, 2 f. 4; 3, 2 f.; 4, 14 f.; 5, 11 ff.; 7, 3 f.; 7, 13 u. 16 sowie die ganze vorsichtige und anerkennende Behandlung der Kollektensache. Es grollt in der Tiefe des Herzens des Verfassers ja wohl ein heiliger Zorn gegen die Gegner; und etwas von seinem Rollen hört man schon in den Sätzen 2, 17; 3, 1; 4, 1 ff.; 5, 11 ff.; 6, 2; nicht in der Verteidigung befindet sich dabei der Verf., sondern der kommende Angriff kündet sich an. Und mit Wettergewalt prasselt er dann in 10—13 auf die Gegner hernieder. Aber wir beobachten zugleich doch eine bemessene Vorsicht im Ausdruck 7, 3. 9, die Absicht, neue Mißverständnisse von vornherein abzuwehren 1, 24; 8, 9, Bekundung des lebendigsten Interesses an der Gemeinde und willige Anerkennung ihrer Vorzüge und ihrer Bedeutung 1, 16 ff.; 2, 2; 10, 15. Einem förmlichen Ineinanderspielen des gegenseitigen Eifers für einander und der sie wechselseitig verbindenden Liebe, einer Verbundenheit im allerinnersten gibt der Brief zarten und starken Ausdruck 7, 12 u. 8, 7; 7, 3. Mächtig trifft der Schwertschlag des Ap gegen seine Verleumder auch die Gemeinde selber in 10—13. Aber wie mächtig kommt auch in 2. 7 das Bangen des Ap um die Gemeinde und seine Verbindung mit ihr und die Freude über die wiedergewonnene Eintracht zum Ausdruck. Ernst und Kraft und Liebe, Innigkeit und ein Hauch demütigen Stolzes und rücksichtslose Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit durchwehen den Brief. Sein allertiefstes Gepräge aber empfängt er durch etwas allertiefstes. Mit kleinen Fragen hat Pl in dem Briefe zu tun: Anordnung seiner Reisewege, Aufklärungen über einen unangenehmen und doch unerläßlichen Brief, Kollekte, Abwehr hämischer Verdächtigungen. Aber dieses Einzelne, Äußerliche und Nebensächliche erfaßt und zeigt er überall und mit wunderbarer Kraft in seinem Zusammenhang mit dem Größten und Zentralen. Der Kollektenvollzug rückt in Verknüpfung mit der zentralen Liebestat Christi 8, 9; das Ja in bezug auf Reiseabsichten

wird erfaßt als Symbol eines großen göttlichen Ja, das dem Apostel anvertraut ist 1, 18 ff. Aus den Bekenntnissen über Schmerz und Unruhe, die ihn aus besonderen Gründen bewegten, erhebt sich in 2, 14—6, 13 ein Lobpreis des apostolischen Berufs und seiner Herrlichkeit von außerordentlichem Schwung, von mannhafter Größe, von wahrhaft geistlicher Tiefe. Auch die scharfe Bitterkeit der Auseinandersetzung mit den Gegnern hat den gleichen Zug ins Große: aus den letzten und heiligsten Wirklichkeiten heraus stammen die Maße, die gehandhabt werden. Zartheit und Schärfe, starke Ergriffenheit und ätzende Kraft der Polemik schöpfen so ihre Inhalte und Beziehungen immer aus dem Letzten und Größten, das dem Menschen und dem Ap gegeben war. Eins aber verdient endlich bei dem allen noch eine besondere Beachtung. Häufiger als in jedem anderen Briefe des Pl begegnen in unserm Briefe die beiden Worte *καυχᾶσθαι* und *θλῖψις*, ihre Synonyma und die ihnen sinnverwandten Begriffe. Nirgends blicken wir so tief und durch so persönlichen Aufschluß hinein in die Bedrängnisse und den Stolz, d. h. das hohe Selbstbewußtsein des Ap; nirgends zeigt sich so hell der große Gegensatz seines Lebens und Wirkens: der Apostel Jesu Christi inmitten der mannigfaltigsten Bedrängnis, schwer erschüttert und erregt durch diese und doch immer in Triumph und Herrlichkeit seines Herrn einhergehend. Unser Brief birgt mancherlei Gegensätze in sich. Der auffälligste ist der zwischen dem versöhnten Rückblick in 1—7 und dem stürmischen Angriff in 10—13. Aber diese Gegensätze sind schließlich doch bloß Auswirkung jenes eigenartigsten Gegensatzes im Leben des Verfassers selber. So wird unser Brief gerade in seiner eigentümlichen Gesamtbeschaffenheit zum echten Ausdruck des äußeren und inneren Lebens des Pl, seiner Schwachheit und seiner Größe, ein Bekenntnis und ein Preis seiner Schwachheit zugleich, in der Tat das Persönlichste, was Pl geschrieben hat. Allem Anscheine nach tat der so gestaltete Brief aber auch die Wirkung, auf die er angelegt war. Daß die Kollektensache zu einem glücklichen Ende geführt wurde, bestätigt Pl selber Rm 15, 25 ff. Die ungebrochene Freudigkeit der Arbeit aber, die er eben dort aus seinem auf unseren Brief folgenden Aufenthalt in K heraus bekundet und die eben dazu sich anschickt, das in II, 10, 14 ff. angekündigte Werk auf sich zu nehmen, läßt mit Sicherheit vermuten, daß auch die oben in II, 10, 14 aufgestellten Voraussetzungen für solche Unternehmung erfüllt worden seien, speziell gesprochen, daß die Gefährdung der k Gemeinde vollkommen beseitigt worden ist. Es muß zu dem Erfolge von II gehört haben, daß die Judaisten den korinthischen Boden verließen.

C. Verhältnis von I und II. Die S. 100 ff. zuerst entwickelte Annahme, daß I und II durch einen Zeitraum von etwa

$1^1/_2$ Jahren und durch wichtige Zwischenereignisse getrennt seien. hat sich S. 113 ff. u, 302 ff. bestätigt, erwies ferner ihre volle Vereinbarkeit mit der Erörterung über die Kollekte S. 318 und entspricht den für den letzten Teil erforderlichen Voraussetzungen vgl. S. 336 f. In diesem ihrem Verhältnis zueinander beleuchten die beiden Briefe die Lage der Christengemeinde von K auf zwei verschiedenen, aber gleich bemerkenswerten Punkten. Denn in I ist es gut wie völlig der Einfluß heidnischer Denkweise und Weltanschauung und heidnischer Lebensgewohnheiten, der den Stand der Gemeinde erschüttert. Die Schwierigkeiten aber, die schon gedämpft und doch noch wohl bemerkbar in II ihr Leben gefährden, gehen aus der zersetzenden Arbeit einer judenchristlichen Opposition hervor, die schon in Galatien sich an die Fersen des Pl heftete, jetzt in K vor ihm zusammensinken. sollte, aber später in Rom ihm wieder begegnete (Phl 1, 15). Dort bilden demgemäß die sachlichen Verwirrungen des Lebens, hier dagegen die persönlichen Beziehungen der Gemeinde zu ihrem Stifter den Ausgangspunkt aller Erörterung. Wohl herrscht, das ist deutlich zu beobachten, in beiden Fällen die gleiche innerste Zuständlichkeit der Gemeinde: begabt, beweglich, dem Wechsel der Stimmung unterworfen, Neuem zugänglich, oberflächlich, der Gefahr der Äußerlichkeit ausgesetzt, aber auch willig, mit der Fähigkeit warmen Eifers und immer von Pl gewürdigt, ins Größte und Höchste hineingezogen zu werden. Aber indem sie in den beiden von ihr der Nachwelt überlieferten und wohl von ihr schon zu diesem Behufe aus einer mindestens doppelten Anzahl ausgewählten Paulusbriefen sich in so charakteristisch verschiedener Lage zeigt, hat sie mit glücklichem Griffe dieser Nachwelt zwei Dokumente von Verhältnissen geschenkt, die für die Geschichte des jungen Christentums auf dem Boden der Völkerwelt typisch heißen dürfen und das apostolische Zeitalter der Kirche aufs hellste beleuchten. Aber sie sind ein Dokument nicht bloß dieser Zeit und ihrer Geschichte, sondern auch der Arbeit eines ihrer größten Träger, des Apostels Paulus. Diesem Begründer der Heidenkirche legten sich mit täglichem Anlauf von Sorgen und Kämpfen auch die inneren und äußeren Schwierigkeiten ihres Fortbestands aufs Herz. Wie er unter diesen Verhältnissen sich vor seinen Gemeinden behauptete in der Klarheit des Evangeliums und seines ihm daran vertrauten Berufswerkes, das zeigen seine beiden Korintherbriefe. Insofern bilden sie hier auch von seiten ihres Verfassers, trotz aller materiellen und formellen Verschiedenheiten. eine Einheit von Geist, Treue, Glauben, Liebe, Kraft. Ja an dem Zartesten und Tiefsten, das diese Briefe enthalten, tritt diese Einheit am hellsten zutage. Der Apostel, der in I seine ganze Auseinandersetzung orientiert an dem Satze von dem Kreuze Christi.

das Torheit und Schwäche ist und doch Gottes Kraft und Weisheit (1, 22 ff.), der von da aus Licht gewinnt für den Weg durch alle sachlichen Schwierigkeiten des Gemeindelebens, der führt in II die Auseinandersetzung über seine persönliche Stellung zu seiner Gemeinde zu ihrem End- und Höhepunkte in dem Bekenntnis 12, 9: *ἥδιστα οὖν μᾶλλον καυχήσομαι ἐν ταῖς ἀσθενείαις μου, ἵνα ἐπισκηνώσῃ ἐπ' ἐμὲ ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ.* In der Korrelation dieser beiden Höhepunkte aller Aussagen hier und dort offenbart sich Pl, scharf und groß umrissen, wahrhaft mit dem Innersten seines religiösen und seines beruflichen, seines dogmatischen und seines pneumatischen Charakters.

G. Pätz'sche Buchdr. Lippert & Co. G. m. b. H., Naumburg a. d. S.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. Werner Scholl, Leipzig
Königstraße 25

Bachmann, Ph., **Gott und die Seele.** Untersuchungen zur Lage der evangelischen Kirche u. Theologie in d. Gegenw. im Anschluß an Dr. Geyers u. Dr. Rittelmeyers „Gott und die Seele" u. „Leben aus Gott".

Heft 1: Allerlei Predigtproben. 1910. 72 S. 1.20, kart. 1.50

Heft 2: Gottesglaube und Jesusfrömmigkeit. 1913. 180 S. 4.—, kart. 4.70

—, **Abriß der Kirchengeschichte** für höhere Lehranstalten verfaßt. 4. u. 5. durchgesehene Aufl. 1916. VIII, 185 S.

Ausgabe A für Bayern u. Süddeutschland. 2.50, geb. 3.10

Ausgabe B für das nördliche Deutschland. 2.50, geb. 3.10

—, **Die Augsburgische Konfession.** Für den Gebrauch an Mittelschulen erläutert und mit einer geschichtl. Einleitung versehen. 9. Aufl. 1914. IV, 105 S. 1.25, geb. 1.75

—, **Die Bedeutung des Sühnetodes Christi für das christliche Gewissen.** 1907. 65 S. 1.20

—, **Die persönliche Heilserfahrung des Christen** und ihre Bedeutung für den Glauben nach dem Zeugnisse der Apostel. Ein Beitrag zur neutestamentl. Theol. 1899. VIII, 246 S. 3.60

—, **Die Sittenlehre Jesu** u. ihre Bedeutung für die Gegenwart. 1904. IV, 60 S. 1.20

—, **Die wichtigsten Symbole der reformierten und katholischen Kirche** deutsch herausgegeben. 1891. VIII, 244 S. 3.—

—, **Grundlinien der systematischen Theologie** zum Gebrauche bei Vorlesungen. I. Prinzipienlehre der systematischen Theol. II. System der Dogmatik. 1908. 124 S. 2.10

—, **Luthers Katechismus als Lehr- und Lebensbuch.** 1917. 24 S. —.35



